G. Pico della Mirandola

RAȚIONAMENTE
SAU
900 DE TEZE

*

DESPRE
DEMNITATEA
OMULUI

G. PICO DELLA MIRANDOLA

Raționamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate
*Despre demnitatea omului

COLECȚIA BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
Seria CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

G. PICO DELLA MIRANDOLA

CONCLUSIONES SIVE THESES DCCCC ROMAE ANNO 1486 PUBLICE DISPUTANDAE SED NON ADMISSAE

*

DE DIGNITATE HOMINIS

COLECȚIA BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
Seria CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

G. PICO DELLA MIRANDOLA

RAȚIONAMENTE SAU 900 DE TEZE PROPUSE SPRE A FI DEZBĂTUTE ÎN PUBLIC, LA ROMA, ÎN ANUL 1486, DAR NEACCEPTATE

*

DESPRE DEMNITATEA OMULUI

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ, BUCUREȘTI, 1991

Traducere de DAN NEGRESCU

Studiu introductiv de GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Note de DAN NEGRESCU, GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Serie îngrijită de IDEL SEGALL

Coperta de ADRIAN C. IONESCU

ISBN 973-44-0014-2

G. PICO DELLA MIRANDOLA SAU VOCAȚIA UNIVERSALITĂȚII

„Renaștere și renașteri", Renaștere sau renașteri? Admițînd cu Panofski existența mai multor renașteri, pe verticală („renașteri medievale" și Renașterea primitiv-modernă)[1], putem oare să vorbim de mai multe, și pe orizontală?

În discuție nu intră, sau nu în primul rînd, cele determinate național: o renaștere greacă, în secolul al XV-lea, în Peloponez, la Mistra, cu Georgios Gemistos Plethon, o renaștere italiană, o renaștere franceză, o renaștere spaniolă, o renaștere engleză, o renaștere germană, o renaștere în Țările Române, o renaștere poloneză, de tot evidente și consemnate, deja, ca atare. Ceea ce trebuie luat în seamă, cu precădere, este existența *ca renaștere*, în concept nonrestrictiv, de acuma, a *contra-renașterii*, sau *anti-renașterii*[2], care „face parte", fie și „dintr-un punct de vedere cronologic", din Renaștere[3].

În concept tradițional, Renașterea, *ca întreg*, era redusă, totuși, la o singură față, clasicizantă și solariană. Haydn o numea „renașterea umanistă". Or, aceasta era numai o direcție și o ipostază; „a doua, pe care o definesc «counter-renaissance» a apărut ca un protest împotriva principiilor fundamentale atît ale clasicismului cît și ale scolasticii medievale"[4].

Clasicizantă, rațională, apolinică, prin toate acestea, „renașterea umanistă" era hotărîtoare pentru conceptul Renașterii, dar insuficientă. Căci, în altă dimensiune, Renașterea mai era manieristă, plutonică, transrațională. „Adepții contra-renașterii, care au fost părinții Refor-

---

[1] Erwin Panofski, *Renaștere și renașteri în arta occidentală*, tr. rom. Editura Meridiane, București, 1974, p. 132.

[2] Cf. Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York, 1950; Eugenio Battisti, *L'antirinascimento*, Feltrinelli, Milano, 1962; în tr. rom., *Antirenașterea*, Editura Meridiane, București, 1982.

[3] Eugenio Battisti, *op. cit.*, vol. I, p. 67.

[4] Hiram Haydn, *op. cit.*, p. XI (în Battisti, p. 67).

mei, se dăruiesc cu toată convingerea credinței"[5]. Savonarola nu poate fi pus alături de Marsilio Ficino, nici Paracelsus de Galilei. Bruno și Böhme, deși în același orizont, panteistic, se disting pînă în pragul opoziției, iar Campanella visează la altă „reformă" decît cea întreprinsă de Luther. Cu toate acestea, ei sînt complementari într-un întreg, Renașterea, ca o *coincidentia oppositorum*.

Dealtfel, sub acest semn nu stă numai ansamblul, ci fiecare „element" în parte, deși mereu cu accentul mutat. Ficino, bunăoară, nu pare a fi numai „solarian" (apollinic), ci și „plutonian", iar Savonarola nu este doar o conștiință a „contra-renașterii", ci și a „renașterii umaniste". Deși fiecare cu altă dominantă, aparțin aceluiași orizont și coparticipă, chiar dacă în grade deosebite, dar deocamdată nu „măsura" contează, la aceeași re-naștere europeană, ca înnoire a mentalității și a comportamentelor culturale. Altminteri, ar trebui „inventată" o anti-renaștere ca opoziție din afară față de renaștere. Paradoxal însă, de aici, aceea care ar păgubi mai mult ar fi însăși Renașterea (în sens restrictiv), pierzînd din relief prin aplatizare, din efervescență prin devitalizare, din integralitate prin reducționism Or, deopotrivă, în cuprindere restrictivă și non-restrictivă, Renașterea, ca întregul heraclitic este divizată și nedivizată, concordantă și discordantă, toată în unu și una în toate.

Nimic nu confirmă unidimensionalitatea ansamblului sau pe cea a „elementelor"; din contră, totul configurează o Renaștere ca exemplară coincidență a opușilor; totul, de la marile mutații din cîmpul structurilor socio-politice la comportamentul: filosofic, științific, artistic, moral, religios și la viața cotidiană.

„Biografiile" înseși se desfășoară în mișcări și gesturi contradictorii dar concordante.

Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494), născut să fie principe domnitor optează, cum a spus el însuși, pentru „rafturile bibliotecii"; apropiat de cercul florentin al lui Marsilio Ficino, îl ascultă cu ardoare și teamă, parcă, dar cu o teamă care-l atrage ca un viciu, pe tulburătorul Savonarola; platonic și aristotelician, proiectează o punere în acord a lui Platon cu Aristotel. Învață ebraica și visează

[5] *Ibidem* (în *op. cit.*, p. 68).

la o „Cabala creştină"[6]; pasionat de magie, de cea numită de el „naturală", stimulează orientarea cugetării oamenilor timpului său către studiul «legăturilor» dintre fenomenele naturii cosmice"[7]. Pe scurt, semnul tutelar al vieţii lui Pico, al vieţii pentru operă, va fi fost concordia proiectată „într-un fel de istorie critică a filosofiei angajată să ilustreze magia unităţii prin mijlocirea diversităţii atitudinilor" într-o „pacificare lumească, universală, în măsura în care pe teritoriul omenescului, prin înfăptuirea umană, multiplele aspecte ale realităţii se leagă şi se întrepătrund" şi, în ordine practică, „într-o organizare unitară, într-o singură *ecclesia*, capabilă să primească întreaga umanitate"[8].

Conştiinţă dramatică într-o epocă de trăire intensă, paroxistică, a vieţii spiritului, Pico îşi asumă întreaga istorie şi ia pe cont propriu întreaga „geografie" a umanului, pentru o reîntemeiere şi o reconstrucţie. Pasiunea cuprinderii universale, ca semn distinctiv al marilor spirite ale Renaşterii, răspundea tocmai acestui angajament de radicalitate: trebuia să se ştie tot ce se putea şti, pentru a se ajunge la rădăcina tuturor lucrurilor. Iar cum, aşa zicînd, după Marx, pentru om, rădăcina tuturor lucrurilor este omul însuşi, omniscienţa, în Renaştere, va fi fost o propedeutică la umanism ca explicaţie a fiinţei noastre şi ca program de reconstrucţie. Căci „înconjurarea" a tot ce se ştia era primul gest menit să facă posibilă o critică a fundamentelor, ea însăşi ca mijloc pentru o reîntemeiere

Et quisbusdam alii, şi ceva pe deasupra, din formulă de respingere ironică, paradoxal, trecea într-una de numire a proiectului renascent de recircumscriere a orizontului. Pico, aşadar, pentru că despre el se va fi spus că ştia tot ce se putea şti şi încă ceva pe deasupra, făcea din *de omnibus rebus* mijloc pentru acel ceva de dincolo de cercul cunoştinţelor din care devenea posibilă o nouă construcţie a umanului. Generalizînd, era nevoie de o fixare în zona fundamentelor pentru un nou început în istorie.

---

[6] Eugenio Anagnine, *G. Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico*, Bari, Laterza-Figli, 1937, p. 75 şi urm.

[7] P. P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986, p. 371.

[8] Eugenio Garin, *Umanismul italian*, tr. rom., Editura Univers, Bucureşti, 1982, p 105 şi urm.

Critica renascentă a tradiției scolastice și asumarea culturii clasice (grecești, romane, orientale), la rigoare, o altă modalitate a criticii, nu stăteau ca scop în sine și nu rămîneau la simpla raportare livrescă. Despărțirea de spiritualitatea medievală era cu mult mai mult decît o critică a cunoștințelor și chiar decît o critică a unei paradigme culturale. Prin „ruptură" de tradiția scolastică, Renașterea executa primul gest, acela al „dezlegării", într-o mișcare de instituire formală a altui orizont. În logica devenirii istorice, la scara și în timpul său, ea repeta dialectica afirmării Evului Mediu însuși. Severa contestare (în Apologetică) a culturii grecești nu va fi fost o punere în retragere, fie și provizorie sau metodică, a tradiției în vederea „desemnării" altui cerc de existență culturală?

Renașterea, așadar, începe prin contestare pentru a se putea afirma ca reevaluare și reconstrucție. De aceea, anterioritatea criticii este numai logică; altminteri, adică în ordine empirică, cele două componente: respingerea și integrarea sînt coprezente. Idealul pichian al *concordiei* are, în acest sens, exemplaritate. Și tot asemenea, critica tradiției pentru o reîntemeiere a umanismului.

Universalitatea, ca mod de raportare la tradiție și ca pasiune a cuprinderii totale, apare astfel ca un mijloc necesar în cîmpul ambelor componente, ca și în acela al programului. Pico vrea să știe tot și, poate, din perspectiva programului renascent chiar știa tot, *metodic:* ca printr-o anamneză, el aduce (dacă nu convertește) istoria într-o nouă „geografie" spirituală. Fără această „convertire", omnisciența lui (și în genere a marilor conștiințe renascente) l-ar fi fost decît exercițiu psihologic al unei (al unor) minți supradotate, iar din punctul nostru de vedere, mărturie pentru un mod de a fi (de a putea fi, de a dori să fie) al oamenilor într-o epocă, fapt, de bună seamă util, dar nu în cea mai mare măsură.

Pico va fi avut, nu încape îndoială, o înzestrare naturală neobișnuită și, pe potrivă, pasiunea cultivării ei. Ceea ce însă îl individualizează, ceea ce îi dă identitate axiologică este trecerea *culturii* în *creație*.

Într-o interpretare biograficistă, paradoxal, pe cît uimește cu știința lui, pe atît, în perspectivă istorică, se estompează. Știa mult, știa, se pare, tot ce se putea ști, dar în epoca lui, pînă în timpul său și la scara acestuia. Or, el

face din omniscienţă un mijloc de atingere a „treptei zero" a conştiinţei. Ca un alt Socrate, el vrea să ştie (tot ce se putea şti), pentru a ajunge acolo de unde începea el însuşi şi epoca sa. El ştie, aşadar, pentru *a şti că nu ştie nimic.*

Ştiinţa lui, parcă peste puterile omeneşti, îi va fi impresionat pînă şi pe contemporani, ei înşişi cu performanţe. Cunoaşte: texte din *Cabala* şi *Talmud* şi comentariile la acestea, dialogurile platonice şi *Enneadele* lui Plotin, opera aristotelică şi aristotelismul de după Aristotel: latin şi arab. În cele „900 de teze", apoi, dovedeşte o ştiinţă exactă şi profundă a metafizicii şi fizicii, logicii şi matematicii, a moralei şi teologiei din spaţiul culturii latine medievale, a filosofiei albertino-thomiste, a augustinismului şi augustinienilor, a scotismului şi a scotiştilor. *Conclusiones sive theses DCCCC* (Raţionamente sau 900 de teze) „propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486" aduce cu o *summa* a filosofiei scolastice de limbă latină (şi nu numai, de îndată ce, la acest alt „symposion", mai sînt „chemaţi": platonicienii şi neoplatonicienii, aristotelienii greci, arabi şi latini, „înţelepţi cabaliştî", Al Farabi, Avicenna, Averroes etc.), dar şi, prin caracterul lor interogativ şi dialogal, cu aplicate şi bine conduse *disputationes.* Sau, mai curînd, ele iau forma unei *summa* în vederea celuilalt mod de a fi, ca *disputatio,* pentru că scopul „lecturii" era reevaluarea.

Dealtminteri, însăşi instituirea obiectului de aplicaţie cerea operaţiunea de reevaluare, presupunînd o opţiune, o selecţie, criterii anume şi o intenţionalitate. Pico face o „lectură" esenţializantă, identificînd de fiecare dată un număr de „teze" şi o ordine a lor.

Abstract privită, întreprinderea comporta enorme riscuri de inadecvaţie, de îndată ce „lectura" era intenţională. Dar care nu este? Problema, de aceea, nu ţine de intenţionalitatea actului, ci de gradul de verosimilitate.

Ca oricare alta şi „lectura" pichiană este discutabilă, fiind a unei conştiinţe determinate într-o epocă determinată. Există un tip de „lectură" şi un timp al „lecturii" mereu altele, pentru că, în funcţie de orizontul de plasare, percepţia este distinctă. „Opera", cum se spune astăzi, este „deschisă", întrucît poate primi sensuri noi în funcţie de „observator". O „lectură" în sine „supraistorică" este, dealtfel, o imposibilitate, căci ambii termeni ai relaţiei se

modifică. O „operă", așa-zicînd, mereu identică prin unicitatea formei este mai degrabă o irealitate, fiindcă realitatea ei stă mai înainte de toate, oricît ar părea de ciudat, în devenire.

De aceea, orice „lectură" este parțială, fiind a unei „opere" într-un moment dat al devenirii ei și, în același timp, actul unui „cititor" în determinație istorică. Dacă așa stau lucrurile, percepția acestuia din urmă ține de un orizont anume al cunoștinței istorice. Pico, deci, pentru a reveni, aplică o „grilă" care este a epocii. Prin aceasta mai întîi, face o selecție, apoi, la a doua mișcare, resemnifică ceea ce preia, pentru epocă și în funcție de ea.

Fiind a unei epoci, orice „grilă" promovează sensurile care-i răspund ei și „ascunde" ori lasă „în așteptare" altele. Timp al „rupturilor", Renașterea pune „între paranteze" sensuri, de bună seamă majore, ale tradiției scolastice pentru a trece în spațiul său altele, de primă însemnătate pentru ea.

Judecată abstract, ea poate să pară negativistă sau aproape. În realitate însă, ea nega ceea ce nega într-o fenomenologie a receptării intenționale.

Cît va fi „ascuns" ceea ce trebuia sau nu trebuia să ascundă și valoriza ceea ce trebuia să valorizeze sau nu, este o pseudoproblemă. Găsind că percepția nu i-a fost exactă, riscăm inadecvația, pentru că ieșim din spațiul ei și ne fixăm fie în cel de dinainte, medieval, fie în cel ulterior (modern-contemporan).

Că „lectura" ei nu era totală, este perfect adevărat dar și legitim. La urma urmelor, ea nici nu putea, nici nu trebuia să facă o „lectură" totală. Aceasta însemna o simplă operațiune de translație a unui orizont cultural, ceea ce ar fi făcut din Renaștere un alt Ev Mediu sau un Ev Mediu de după Evul Mediu. Dar ea nu este prelungire, chiar dacă este în prelungire istorică. În continuitate, Renașterea este altă secvență. De aceea și pare *antitetică* în raport cu Evul Mediu.

Metoda lui Pico din cele *900 de teze* exprimă tocmai această stare de lucruri și este un mod al conștiinței de sine renascente. Punînd *tezc* și opunîndu-le *antiteze*, el se fixa într-un orizont distinct prin sine dar și prin raportare. Metoda dă seamă de faptul de a fi al Renașterii: *discontinuitate* și continuitate.

Ca atare, judecată numai ca procedeu formal, ea reamintește tehnica scolastică a disputației, aceea a lui *sic et non*. Față cu aceasta însă ea cîștigă în radicalitate prin ieșirea din orizont. În scolastică, metoda operă imanent, în Renaștere însă, prin transcendere. Antiteticul scolastic privea raporturile dintre varii filosofii în același timp al conștiinței istorice, în timp ce în Renaștere semnifică opoziții tipologice.

Cu funcție critică și constructivă și în scolastică, numai că în limitele acesteia, în Renaștere metoda este critică pentru altă întemeiere.

Dacă n-am lua în seamă toate aceste date am risca incomprehensiunea nu numai în ordinea discontinuității dintre Renaștere și epocile anterioare, ci și în aceea a continuității. Paradoxal, poate în primul rînd a acesteia, căci desprinderea de tradiție este pregătită în substrat, adică în *instituirea pentru o nouă conștiință filosofică a tradiției*.

Pico, bunăoară, nu se raportează la antichitate și la Evul Mediu ca la orizonturi în sine și nu le deslușește ca pentru ele însele. El izolează din platonism sau din aristotelism, din thomism și din scotism, din avicennism și din averroism „teze" pentru o antitetică, deci pentru punerea altora. Antichitatea și Evul Mediu sînt, prin urmare, altele decît cele istorice; sînt ale unei conștiințe renascente (din alt cîmp).

Fiind desprinsă de antichitate și într-o oarecare măsură de Evul Mediu, filosofia Renașterii nu putea să înceapă printr-o ruptură totală, nici însă printr-o translare a tradiției. Oricum, și-ar fi luat șansele de instituire. De aceea, Pico alege ceea ce îl ajută să se desprindă, construind. Supunerea la obiect este metodică și are dublă utilitate: delimitarea și construcția prin opunere, pe de o parte, autoconstrucția printr-o integrare supravegheată critic, pe de alta.

Platon și Aristotel, Plotin și Proclos, *Cabala* și tradiția arabă, Thoma și Duns Scotus, filosofia și teologia scolastice, în genere, sînt supuse unor resemnificări necesare. Pico se aplică tuturor, li se „supune" pentru a le „supune" într-o altă sinteză.

Este aici o „viclenie" a rațiunii istorice, pentru a zice astfel, după Hegel. În aparență, poate, în teze, Pico se punea numai ca o conștiință post-istorică. Într-o mai

exactă evaluare însă se opunea din chiar momentul săVîr-şirii "slecţiei", de vreme ce lectura sa era intenţională.

În ordine psihologică şi temporală, deci atîta cît îl luăm în samă ca o conştiinţă individuală, se înţelege că actul alegerii tezelor este anterior celui al opunerii. Dar, într- istorie inversă, dinspre ulterior către *mai înainte*, dinspre Pico În termen de conştiinţă constituită, alegerea era predeterminată, fiind în funcţie de antiţeze. Dar în acelaşi timp, antitezde nu erau po,ibile fără teze. De aici şi impresia complementarităţii, ca şi idealul pichian al concordiei.

Secvenţial, mai întîi, Pico vrea să pună în unitate pe Platon şi pe Aristotel, pe Avicenlla şi pe Avcrrocs, pe Thoma şi pe Duns Scotus, filos fia greacă şi filosofia scolastică, Orientul şi Occidentul. Posibile şi necesare, toate aceste mişcări aveau însă finalitatea în afara lor într-o sinteză cu mult mai cuprinzătoare şi mai tensionată. Căci. nici una dintre concordanţele secvenţiale nu se construia ca o *coincidentia oppositorum*, Într-un registru atît de larg şi mai cu seamă nu-şi apropia acea radicalitate ca marea sinteză modernizantă.

Pico procedează antitetic În mod universal, d2ci şi în "adîncime" sau, în ordinea "elementelor". El, adică, de-lu şte opoziţii şi Între platonism şi aristotelism şi între thomism şi sco ism dar le ţine încă aproape de modul de a fi al „deosebirii". Sau, oricum, el introduce o gradualitate de îndată ce opoziţia dintre platonism şi aristotelism, bunăoară, pare mai slabă decît cea dintre filosofia greacă şi scolastică, iar aceasta din urmă, mai puţin radicală decît cealaltă, mai cuprinzătoare şi mai profundă dintre tradiţie şi modernitate. Aici antiteticul este mai strîns, căci scopul nu era punerea în regim de complementaritate, ci revizuirea tuturor valorilor În sensul modernizării lor. D ci, valorile tradiţionale sînt puse în antiteză cu ele însele. sau, mai înainte de toate, devin ele însele antitetice, prin punerea lor, aşa-zicînd, î criză.

Aparţinind unui orizont cultural determinat şi purtînd s' mnificaţii pe măsura acestora, ele sînt supuse unei resemllificări :i astfel trecute în alt spaţiu, cel al modernului (de la *modernus*, nou, înnoitor).

O pra ţunea, pr i urmare, nu este de simplă mecanică a7a, tra d ţia n-ar fi riscat p u a e terioritate în raport cu mo-

dern tatea? Pico, însă, se angajează într-o acţi u e de aşezare a valorilor tradiţionale în condiţie de con-generitate cu noul spaţiu al conştiinţei filosof ce. Istoria sa "critică" a filosofiei[9] este deci o istorie constructivă. El, pentru a face din trecut conţinut al prezentului, săvîrşeşte moder-nizarea lui.

" L ctura" filosofiilor anterioare, în aparenţă, este a lor pel tru ele însele. Dar Pico li se aplică mai întîi pentru a le pune în acord în secvenţe simple. Intră în interior u platonislllului şi aristotelismului, thomismului şi scotis-mului, pentru a le determina să trcacă din condiţia unor filosofii determinate în aceea a altora cu un grad mai scăzut de determinare (sau cu unul mai sporit de indeter-minare).

În sine, platonismul şi aristotelismul, thomismul şi scotismul erau filosofii istorice distincte. în prima sinteză platonică-aristotelică, thomistă, scotistă însă, ele îşi pierdeau (-au măcar îşi relativizau) determinaţia istorică prin tre-cerea în condiţie de părţi ale unui întreg. Or, acesta, deşi ca specificaţie doi, numeric, aşa-zic î d, după A istotel, este unul. Alcătuit din părţile lui, un u însă este altceva decît acestea. Filosofia platonică-aristot e ică sau cea tho-mistă-scotistă, în consecinţă, erau deja c nstrucţii în alt (rizont.

De aceea, în lectura pichiană trebuie să vedem cu m u t Tlai mult decît ne permite prima impresie care nu este neapărat înşelătoare, ci numai relativă.

Deodată, Pico pare să fie platonician cu Platon, aristotelician cu A istotel, thomist cu Thoma, averroist cu Averroes, ebraizant cu "înţelepţii cabalişti" şi este în limitele în care orice lect u ă impune, ca printr- p r mă regulă a metodei, intropatia, dacă se poate spune a ş. La rigoare, într-o o p ră "intrarea" şi "ieşirea" s î t asi g ate de aceeaşi condiţie, de aceasta a supunerii la ea, de asu-mare a ei prin identificarea cu logica sensurilor s le.

Pico se pune în varii experimente, parcă deter m î--u-se platonic, aristotelic, thomist etc., pentru a fi în stare să se autodetermine.

Depăşirea tradiţiei nu era posibi ă p r tr-o abruptă contestare. _Pentru a căpăta autentici t te, operaţiunea

[9] *Ibidem*, p. 105.

presupunea în mod necesar asimilarea prin revalorizare. Fără medierea criticii (conștiinței critice), n-ar fi fost posibilă nici „lectura" filosofiilor anterioare, nici construcția într-un nou orizont. Pierderea de sens era, poate, mai cu seamă în spațiul tradiției, căci raportarea nereflexivă la aceasta, aduce cu sine aplatizarea ei.

Pico, însă, este în dialog, sau *o stare* de dialog și astfel își asigură credibilitatea opțiunii, cel puțin deocamdată numai în ordine metodică. Altminteri „raționamentele" sale n-ar fi riscat prezumțialitatea? Căci ele puteau să treacă îndrăznețe doar din vanitate și nesupravegheate critic din prea multă siguranță: cele „filosofice în număr de 80" care „nu concordă cu filosofia comună", cele numite paradoxale „în număr de 71 ... ce aduc noi dogme în filosofie", cele „în număr de 62" care „își asumă spre clarificare întreaga doctrină a lui Platon", cele „despre matematici" și cele privitoare la magie, cele cu aplicație morală sau teologică, pentru a nu mai vorbi despre cele 71 de întrebări („la care se încearcă să se răspundă prin numere"), ostentativ, programatice: „Oare există Dumnezeu?"; „oare există infinitul?"; „oare există o cauză a tuturor lucrurilor?"; „să fie oare dată o natură rațională încorporată deasupra naturii lucrurilor corporale? ..."; „oare, natura corporală după cum este ea, este activă sau pasivă? ..."; „oare între cauză și cauzat mediază ceva în mod necesar? ..."; „oare (sufletul rațional) înțelege în mod universal? ..."; „oare celui știutor să le citească îi sînt descrise și semnificate toate în cer?"[10].

De la raționamente la întrebări, totul este provocator, programatic.

Judecată „biograficist", întreprinderea poate să pară întrucîtva teribilistă.

Că în proiect vor fi răzbit și elanuri prea juvenile nu este exclus. Cît însă le despărțim de om, cît ignorăm „biografia", o biografie empirică, a unei conștiințe individuale, ambițiile apar transfigurate în elemente pentru un program.

Pico este îndrăzneț parcă peste limitele elementarei prudențe metodice. Nu aveau să procedeze însă, în principiu, asemenea și Bacon și Descartes?

---

[10] *Conclusiones*, 55; 1—4; 56, 57: 12, 21, 26, 63, 74 (în ediția de față, pg 81, 82, 84).

Raţionamentele nu puteau fi decît aşa cum au fost croite, în planuri ample, atotcuprinzătoare, pentru că ele trebuiau să săvîrşească necesara decupare a orizontului.

Există, faptul e lesne recognoscibil, o disproporţie între partea lor „negativă", critică, şi cea „pozitivă", de construcţie. Propedeutica, prin urmare, era mai plină de promisiuni decît de înfăptuiri, ceea ce avea perfectă legitimitate, de îndată ce, acum, „bătălia" se ducea pentru delimitarea cîmpului.

Dealtfel, în condiţiile în care tradiţia era pusă „între paranteze", dar noua conştiinţă filosofică nu era statornicită, nu se putea proceda decît aşa cum s-a procedat, în particular, decît aşa cum a procedat Pico. El pune în retragere filosofia anterioară, se raportează la ea antitetic şi, pe măsură, delimitează noua conştiinţă. O delimitează printr-o mişcare negativă, dar şi prin cealaltă, complementară, afirmativă.

Operaţiunea este complexă cu medieri multiple şi reveniri, cu respingeri provizorii ca şi, dimpotrivă, cu preluări prudente.

Visînd la un „concordism" platonico-aristotelic, se situează mereu în alt plan ca din acesta să săvîrşească un transfer (o transfigurare) în noul cîmp al conştiinţei filosofice. Astfel, prin Albert şi Thoma se desparte *aristotelic* de Platon în problema inteligibilelor în sine („speciile inteligibile nu sînt impuse cu necesitate şi nu se cade ca bunii peripateticieni să le întrebuinţeze" — „raţionament" albertino-thomist de sugestie aristotelică), dar nu rămîne nici la Albert nici la Thoma. Nu se socoteşte înnoitor în absolut: raţionamentele „conform propriei opinii", chiar dacă neconcordante cu „filosofia comună", nu erau prea depărtate „de modul comun de a filosofa". Totuşi, se admite dincoace de marea „tăietură" istorică şi epistemologică, deopotrivă, care separă noua conştiinţă filosofică. În urmare, se situează într-o paradigmă a modernităţii, din interiorul căreia poate să spună că „din specia existentă în simţul exterior" este posibilă abstragerea speciei universale, că „deşi intelectul nu înţelege în mod singular, totuşi de la sine se face că singularul este cunoscut în mod desăvîrşit", că „în orice cercetare ... e necesar să se cunoască ce *(quid)* al subiectului şi al pasiunii, neînţelegînd însă prin *ce (quid)*, ce *(quid)* al numelui ... ci al lucru-

lui *(sed quid rei)*", că „numai acela ce atinge lucrul în exactitatea uniunii sale, atinge lucrul după cum este el însuși"[11].

Nimic nou, s-ar putea zice, pentru că toate acestea și încă multe altele privitoare la „principiile lucrurilor naturale: materia, mișcarea și forma", la arhitectonica ființei: „după cum ființarea proprietăților este precedată de ființarea quidditativă, tot astfel ființarea quidditativă este precedată de ființarea unului", la coincidența opușilor („contradictoriile coincid în natura unului") sînt, în principiul lor, de invenție și dezvoltare antică și medievală[12].

Ceea ce însă aparține unei istorii întregi, sistemului istoriei, prin urmare, capătă de acuma sistematicitate în același orizont. Pico săvîrșește o selecție și o regrupare într-un timp al istoriei, pe orizontală, sincronizează, deci, motive, altfel, dispuse în succesiune și le articulează într-un program nou.

Concordismul sub semnul căruia se pune funcționează metodic. În discuție, de aceea, nu intră sau, oricum, nu în primul rînd, atașamentul pichian la idealul unei *pax philosophica*, într-o determinație psihologică ori chiar strict istorică. *Pacea filosofică*, altfel „citită", pare mai întîi ca mijloc de instituire a unui nou sistem al conștiinței filosofice.

Drept este că dezideratul se realizează doar parțial. Pico procedînd încă sincretic și enunțiativ-programatic. Dacă totuși sincretismul pichian nu este alăturare mecanică de principii, teze și teme filosofice și dacă sincretismul în genere presupune „1. o viziune cuprinzătoare și confuză a întregului; 2. o perspectivă analitică și sintetică asupra părților; 3. o recompunere sintetică a întregului pornind de la părți", avem de-a face, aici, cel puțin, cu altceva decît cu „un amestec mai mult sau mai puțin confuz de doctrine diferite receptate fără spirit critic"[13].

Aceasta pe de o parte. Pe de alta, apoi, Pico nu avea cum să-și desăvîrșească programul, într-o construcție pe

[11] *Conclusiones*, 1,1; 32,1; 34,6; 36,32; 40,4 (în ediția de față, pp. 27, 56, 60, 65).

[12] *Conclusiones*, 44,51; 40,1; 41, 15 (în ediția de față, pp. 69, 65-66).

[13] Ernest Renan, *Avenir de l'intell.*, XVI, 301; Paul Foulquié, Raymond Saint Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris, art. *Syncretisme*.

deplin ridicată. Nu este vorba neapărat de puţinii ani de viaţă (numai 31), cîţi i-au fost daţi, ci de faptul, de principiu, că orice filosofie autentică este şi proiect, poate cu deosebire proiect şi aceasta nu doar prin ceea ce ţine în mod direct de latura programatică, ci şi prin partea sa constructivă. Căci, la rigoare, orice răspuns este şi o deschidere.

În epoca „aurorală" a gîndirii moderne, Pico era constrîns (aceasta fiind libertatea sa) să procedeze cum a procedat, proiectînd adică în planuri ample. Poate că Renaşterea filosofică în genere (şi, în particular, iniţiativa pichiană) va fi fost „importantă mai curînd prin ceea ce a intenţionat să facă decît prin ceea ce a realizat".

„Mult din ceea ce a dorit să facă şi a făcut — dar imperfect şi cu greşeli — s-a realizat în aşa-numitul *eclaircissement* (luminism) din secolul al XVIII-lea sau în timpul propriei noastre generaţii, iar ceea ce, într-adevăr, aparţine reînvierii, din secolul al XV-lea, este numai instinctul conducător, curiozitatea, ideea generatoare"[14].

Fie şi numai ca *intuiţie*, filosofia pichiană nu rămîne ca proiect vag, cu loc doar într-o istorie „evenimenţialistă". O viziune asupra lumii şi omului într-o epocă, o asumare a acesteia în esenţialitatea ei, filosofia lui Pico, tocmai prin supunere la realitatea istorică, este deschisă.

„Tezele" sale, cu necesara localizare, aparţin unui timp al conştiinţei, iar prin aceasta şi fenomenologiei conştiinţei. Ca, dealtminteri, şi umanismul său (umanism, aici deopotrivă ca explicaţie a omului şi program de reconstrucţie) din *De dignitate hominis*[15].

Pentru că fiecare epocă şi-a avut modele proprii de umanitate, ontologice şi axiologice, umanismul îşi suprapune istoria, istoriei luării filosofice de cunoştinţă a fiinţei noastre de ea însăşi. De aceea, se poate vorbi de existenţa unor umanisme istorice (antic, medieval, renascentist-modern, contemporan) ca valorizări distincte ale umanului dar şi ca secvenţe într-un proces unic şi unitar.

---

[14] Walter Pater, *Renaşterea*, tr. rom., Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 36.

[15] Un ***discurs***, o ***cuvîntare (oratio)***, ***De dignitate hominis*** trebuia să servească „drept introducere" la proiectata dezbatere a celor 900 de teze (Cf. Eugenio Garin, *op. cit.*, p. 104).

Cu particularități impuse de epocă, dar și de presiunea tradiției, fiecare umanism istoric este la interferența a două mișcări, una de „personanță", pe verticală de jos în sus, și alta pe orizontală, de transmisie, cu influență pozitivă, de continuitate și negativă, de delimitare, a achizițiilor anterioare.

Epocă distinctă, Renașterea avea să recepteze în programele sale umaniste, determinismul propriilor structuri socio-politice, dar, în același timp, prin poziția sa istorică, transfigura o experiență și făcea posibilă alta.

Ireductibil la modelele anterioare și departe de a fi hotărîtor pentru cele succedente, umanismul renascentist nu se singularizează însă în absolut. Discursul pichian *Despre demnitatea omului* o demonstrează exemplar. În discuție nu intră interpretările ca atare, în datul lor livresc, deși preluarea acestora nu poate fi contestată. Pico însuși se sprijină pe Pitagora, pe Socrate, scoate argumente din platonism și din aristotelism, evocă pe medievali și *Cabala*, pe Plotin și pe Augustin, reconstruiește cu mijloacele teologiei creștine ca și, heterodox, cu acelea ale tradițiilor religioase grecești și orientale. Toate acestea însă îi apar ca mărturii omenești ale umanității noastre în continuă devenire în sine, ceea ce, în grade diferite, și sînt. Faptele spiritului, prin urmare, îi apar ca ipostaze ale umanului cu sens ontologic sau, astfel spus, ca modalități ale desăvîrșirii ființei noastre. Ca explicație a umanului și ca program de reconstrucție, de aceea, în sugestie pichiană, umanismul era cu mult mai mult decît o reflectare în conștiința noastră a propriei condiții. Îndemnul delfic și socratic, cunoaște-te pe tine însuți, ne-ar defini nu atît ca subiect prin raportare la noi înșine ca obiect, cît în natura noastră chiar, care este continuă sporire de sine. „Acel *gnothi seauton*, cunoaște-te pe tine însuți, provoacă și îndeamnă la cunoașterea întregii naturi al cărei intermediar, precum o verigă, este natura omului", căci „cine se cunoaște pe sine le cunoaște pe toate în sine"[16] și astfel sporește ontologic.

Parte a lumii, cît este privit dinspre aceasta, nu pare a fi, chiar nu este, termen în alt orizont ontologic. Ba,

[16] *Despre demnitatea omului*, în ediția de față, p. 131

reinterpretează Pico, mitul ebraic al genezei, cînd se va fi hotărît să creeze omul", Yahwe (Dumnezeu), va fi văzut că „printre arhetipuri, nu mai avea vreunul după care să plăsmuiască un nou neam". Cum însă „nu i se potrivea puterii creatorului ca, din cauza ultimei sale creaţii, să strice cele deja făcute: nu era înţelept ca din cauza sleirii spiritului să şovăie în privinţa unui fapt necesar", va fi hotărît „ca acela căruia nu mai putea să-i dea nimic propriu, *să aibă* ceva comun, dar cu toate acestea să fie deosebit de fiecare în parte". Şi-i va fi spus omului: „nu ţi-am dat nici un loc sigur, nici o înfăţişare deosebită, nici vreo favoare deosebită, pentru ca acel loc, acea înfăţişare, acele îngăduinţe pe care le vei dori, tocmai pe acelea să le stăpîneşti, după voinţa şi hotărîrea ta .... Nu te-am făcut nici ceresc, nici pămîntean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfăţişezi în forma pe care o preferi, ca şi cum prin voia ta ai fi propriu-ţi sculptor şi plăsmuitor de cinste. Vei putea să decazi la cele de jos ce sînt lipsite de inteligenţă, vei putea, prin hotărîrea spiritului tău, să renaşti în cele de sus ce sînt divine"[17].

Motivul, ca atare, este mai vechi şi poate fi identificat în varii spaţii culturale. Ghilgameş, încă, întristat de condiţia semenilor săi, se va fi hotărît să plece în căutarea „ierbii nemuririi". La capătul unei lungi călătorii, o află, dar ea îi este luată înapoi. Întors în cetatea sa, pune să se ridice în juru-i un zid semeţ şi să se înscrie în piatră cele ce el a văzut în călătoria sa „(pînă la marginea) pămîntului".

Neavînd nemurirea prin condiţia sa de parte a lumii şi neputînd-o obţine ca lucru al lumii, omul şi-o dobîndeşte uman şi în formă omenească, prin urmare, ca fiinţă în ordinea propriei existenţe. El se delimitează (simbolul zidului împrejmuitor) şi în interiorul orizontului său, decupat deja, se afirmă uman ca trecere şi transfigurare „în timpul istoric"[18].

Primii oameni din mitul ebraic trăiesc indistinct pînă la încălcarea *tabu*-ului, deci pînă în momentul instituirii în cîmp ontologic propriu. Înainte de „cădere", aveau ne-

[17] *Ibidem*, pp. 122-123

[18] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, tr. rom., Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 130 *passim*.

murirea, dar nu trăiau ca oameni. O pierd prin marea îndrăzneală, însă se cîștigă pe ei înșiși.

Împinși mereu în jos, către „blestemata vîrstă de fier", oamenii, în reprezentarea greacă din poema hesiodică *Munci și zile*, încep să trăiască *istoric* abia de acuma, de îndată ce aveau șansa, ca prin ei înșiși, să ajungă asemenea zeilor: „Fi-vei asemenea cu zeii, deci să munceşti e mai bine"[19].

Din cîmp mitic, motivul trece în cel individualizat filosofic și supraviețuiește pînă tîrziu în literatura Evului Mediu, la Thoma, bunăoară: „omul a fost creat fără ca prin natură să fie înzestrat asemenea altor vietăți". În locul "mijloacelor de apărare" sau de obținere a hranei "ca: dinți, ghiare, coarne, iuțeală, omului i-a fost dată însă rațiunea, care-i permite să-și pregătească singur toate cele necesare prin travaliul mîinilor sale"[20].

Motivul, persistent, dincolo de marea sa diversitate, dincolo și de starea sa de aproximare numai, este probant pentru universalitatea și constanța unei teme dominante în istoria umanismului, anume aceea a justificării ontologice a omului, pe scurt a antropodiceei.

Ca Thoma, dacă nu în și mai mare măsură, Pico se folosește de „povestire" în vederea unei antropodicei esențializate.

Nu este exclus ca „povestirea" însăși să fi fost socotită ca adevărată în scenariul ca și în sensurile ei inerente. Putem chiar presupune un atașament total la „adevărul" ei, ceea ce pentru o conștiință a epocii nu era deloc neobișnuit. Faptul însă nu știrbește cu nimic modernitatea umanismului pichian, fiindcă cele două planuri, acela al miticului și religiosului, pe de o parte, și acela al filosoficului, pe de alta, deși convergente, sînt perfect discernabile, ca sens.

Dumnezeul, pichian, așadar, întrucîtva ca demiurgul platonic din *Timaios*, va fi creat lumea „cu ochii" la arhetipuri. Sleit în puterea sa creatoare și ordonatoare, lasă chiar ființa care-i încununa opera nedesăvîrșită. Însă, pentru a nu se contrazice ca iubire, îi conferă șansa de a se desăvîrși singură.

[19] *Munci și zile*, 310.
[20] *De regno*, I, 1.

Trecînd în cclălalt plan, în perspectiva acestuia, scenariul mitic apare cu sensuri dintre cele mai revelatoare pentru o posibilă ontologie a umanului.

Cit ne privim "dinspre" fiinţa în sine a lumii, ne putem distinge numai ca modificare a acesteia in ea însăşi, asemenea tuturor formelor în existenţă. În urmare, regimul nostru este de existenţă (de la *ex* şi *sisto-sistere* — a ieşi din ..., a face să stea în ...) şi nu de fiinţă. Dacă, din contră, ne-am pttea legitima ca fiinţă, am dubla fiinţa în sine, ceea ce ar fi ruinător şi pentru una şi pntru alta. Căci prima condiţie de inteligibilitate a fiinţei este unicitatea ; au stabilit-o încă anticii (cu Parmenide) din chiar prima construcţie logică a ontologiei.

Totuşi, o ontologie a umanului este posibilă, în timp ce alta sau altele, în funcţie de variile specii, genuri, clase de forme în lume, nu.

Dacă ne-am institui într-un orizont ontologic distinct numai din orgoliu sau din avantajul pe care ni-l procură poziţia centrală în discursul *nostru* despre lume, printr-un antropomorfism dcvalorizant, ne-am lua singuri şansele obiectivităţii. Dar în acest fel, de două ori am fi păgubiţi : o dată prin imposibilitatea legitimării ontologice şi altă dată prin compromiterea chiar a modului esenţial de a fi : antropomorfizare (umanizare) a lumii. Or, noi sintem ceea ce sîntem şi devenim ceea ce devenim, mutînd ontologic lucrurile d n în sinele lor în universul nostru şi, deci, autocreindu-ne ca fiinţă care nu repetă şi nu dublează fiinţa ca fi i ţă a lumii. Căci fiinţa noastră se defineşte (se autodefineşte) ca sistem de valori.

Ea, de aceea, nu ne este dată ori, mai exact, nu ne apare ca regi u e în cuprinsul fiinţei în sine, chiar dacă aparţinem acesteia. Dar aparţinem ca formă care devine în ea însă i.

Revenind la "povestirea" pichiană, însă citind-o filosofic, noi vom fi avut dintr-un început existenţă, dar nu fiinţă. În regim ontologic secund, în regimul secund al existenţei faţă cu fiinţa în sine, noi ne trecem în poziţie primă prin transfigurarea existenţei noastre în fiin ţ noastră. Aceasta nu prin nesocotirea subiectivistă a lu mi, ci prin autocreaţie continuă.

Peste tot una şi nelimitată, binţa în sine nu ne "produce" s p ntan, deşi ne condiţionează. Paradoxal, ne fa c

posibilă ființa, nu prin generare, nu printr-o mișcare pozitivă, ci prin „sleire", printr-o mișcare negativă. În alte cuvinte, ea nu ne poate institui ca ființă, pentru că, în acest fel, s-ar *transforma ca ființă*. Ceea ce ar însemna să decadă din condițiile ei de inteligibilitate. „Sleirea" sa, ca „stingerea" heraclitică a focului, exprimă, de aceea, nu limitarea, ci ilimitarea ei, fiind mișcarea în sine, „retragere" ca negativitate. Iar aici începem noi alt orizont ontologic, cauză și efect, cauză și scop (sau, aristotelic, cauză-scop) subiect care se creează neîncetat ca obiect.

Nici „ceresc" nici „pământean", lipsit de predeterminarea ontologică, prin aceasta, omul poate să se autodetermine. El „devine om acționînd ..., este părintele său însuși", de îndată ce „nu are decît o condiționare: absența condiționărilor, libertatea"[21].

Așa fiind, libertatea pentru om este, deopotrivă, cauză, scop și mijloc. Există, așadar, un determinism al libertății, cît libertatea este chiar șansa noastră ontologică. Ne instituim prin ea și în ea. Libertatea ne condiționează, pentru că este condiție a realității, și tot ea ne asigură realizarea. Sau realizarea noastră este, zicînd după Hegel, înaintarea în libertate, adică în uman.

Centrat în libertate ca dat antropologic prim, umanismul pichian se înalță pornind de la rădăcina lucrurilor chiar, adică de la omul însuși.

Încă abstract, prin punerea sa mai degrabă în *concept* decît în *noțiune*, pentru a lucra cu o distincție sartreiană („conceptul este atemporal", or, noțiunea „poate să se definească numai ca efort sintetic pentru a produce o idee care se dezvoltă ea însăși prin contradicții succesive și care este omogenă cu dezvoltarea lucrurilor"[22], umanismul pichian nu este, prin aceasta, și „neadevărat".

Subțiat de un anume retorism, cu elanurile, adesea, frînte în dezlănțuiri afective, cu un patos al îndemnului care diminua (prin substituire sau numai acoperire) construcția, umanismul pichian este însă *pentru om*, prin aceeași pasiune a afirmării ființei noastre ca marea minune a lumii, dar ca minune de sine.

GH. VLĂDUȚESCU

[21] Eugenio Garin, *op. cit.*, p. 104.

[22] Jean-Paul Sartre, *Interviu* pentru „*L'Arc*", în „Secolul 20", 5/1967, p. 87.

CUVÎNTUL TRADUCĂTORULUI

Există deja în cultura românească o serioasă și dătătoare de încredere tradiție în traducerea operelor latine — în special — și a celor aparținătoare clasicismului antic, în general. Nu aceeași este situația în cazul operelor medievale sau renascentiste; lăsînd la o parte, acum, cauzele, doresc să subliniez doar faptul că pentru traducătorul de latină, mai întîi, pentru cititor mai apoi, pătrunderea textelor renascentiste (a celor două aici publicate, în acest caz) înseamnă descoperirea unei noi fațete a culturii europene; textele lui Pico della Mirandola, prin uluitoarea viziune și prin surprinzătoarele conexiuni între valorile filosofice de pînă atunci, se constituie într-un argument care infirmă puternic ideea (încă) prezentă la unii (rău)cunoscători după care Renașterea n-ar fi adus nimic original în gîndirea filosofică.

Cu cîțiva ani în urmă, cînd, răspunzînd inițiativei Editurii științifice și enciclopedice, am început traducerea cuvîntării lui Pico, am avut după primele pagini senzația a ceea ce numeau latinii „simplex", pentru ca apoi să se arate pe rînd nemaiîntîlnitele conexiuni ale filosofului renascentist, exprimate într-o latină a cărei eleganță este parcă menită să exprime tocmai măreția omului. Cele 900 de raționamente au necesitat însă un efort considerabil, poate tocmai pentru că latina, fiind fără îndoială limba care poate exprima optim totul, i-a oferit filosofului posibilitatea de a sintetiza aproape toată gîndirea de pînă la el.

Cu totul potrivnic ideii după care în cazul textelor latine se traduce „ideea", am încercat să dau un echivalent românesc al celui latin. Frumos prin sine, textul latin nu se cere înfrumusețat, căci menirea sa este de a ne împodobi el (chiar tradus fiind) spiritul și viața de zi cu zi. Acceptată fiind această poziție și de către Editura Științifică și enciclopedică, nu-mi rămîne decît să îndemn cititorul cugetător: „deschide cartea ca să citești ceea ce a gîndit altul".

DAN NEGRESCU

Raţionamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Conclusiones sive Theses DCCCC, „propuse spre a fi dezbătute în public la Roma, în anul 1486", constituie, poate, documentul cel mai tulburător, prin reevaluarea întregii tradiții, pentru înnoire. Conștiință exemplară a modernității, Pico, aici, este paradigmatic pentru ideea de discontinuitate prin integrare.

Destinate unei dezbateri europene (Pico este astfel printre primele conștiințe europenizante), *Raționamentele* ... stau la începuturile unui „ecumenism" filosofic (și cultural, în genere), mereu dezirabil. Într-un „secol al rupturilor", pentru a zice astfel după Maurice de Gandillac, *Raționamentele* ... sînt ca un manifest pentru nou dar prin asimilare.

Și aceasta nu numai în ordine istorică, ci și geografică, de îndată ce în cele 900 de raționamente sînt recognoscibile filosofeme și theologoumene antice și post-antice, europene și orientale.

Trebuind să fie și fiind o *restitutio* și o *interpretatio* într-o universalitate încă impresionantă, se înțelege cît vor fi părut de provocatoare în epocă. Poate numai provocatoare și numai ca interpretare, căci, altfel, prin deschidere, quatrocento trecuse deja neobișnuitul în cotidian.

Așadar, o recircumscriere a oicumenei culturale, cu lărgire de graniță chiar, cele 900 de raționamente urmau să fie dezbătute într-un adevărat convegno european. Cum însă treisprezece au fost găsite „neconforme", Pico „a fost invitat să renunțe la dezvoltarea lor". „El s-a apărat însă, arătînd că admitea întru totul dogmele Bisericii, dar nu putea renunța la dreptul de a le apăra cum credea. Această apărare a indispus pe papa Inocențiu al VIII-lea care l-a sfătuit pe cale particulară să renunțe la disputația proiectată. Pico însă n-a urmat acest sfat, și atunci papa a interzis în mod oficial ținerea ei la Roma".

Planul eșuat, Pico scrie o *Apologie*, în 1487, în care „trece peste marginile prudenței, susținînd că învinuirile ce i se aduceau se întemeiau pe nepriceperea intenționată a tezelor sale" (P. P. Negulescu, *op. cit.*, pp. 212—213). Excomunicat în 4 august, același an, fuge în Franța. În 1488 se stabilește la Florența, cetatea lui Lorenzo dei Medici.

GH. VI.

RAȚIONAMENTE
sau
900 de teze propuse spre a fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate[1]

[1] Giovanni Pico della Mirandola, conte de Concordia, va dezbate în public cele nouă sute de înscrisuri Dialectice, Morale, Fizice, Matematice, Meta-fizice, Teologice, Magice, Cabalistice, cînd cu preceptele sale, cînd cu ale înțelepților caldei, arabi, evrei, greci, egipteni și latini. În cele ce trebuie formulate, strădania de a imita strălucirea limbii romane va fi înlocuită cu modul de a expune propriu celor mai celebri dialecticieni din Paris; aceasta, deoarece este modul de care se folosesc toți filosofii timpului nostru.

Chiar și dogmele trebuie discutate, ca să se vadă care aparțin neamurilor eretice și să fie puse de-o parte, și care țin de părțile filosofiei nediferențiate precum în satirele în care toate sînt amestecate deodată.

Raționamente conform doctrinelor filosofilor și teologilor latini Albertus Magnus, Thoma din Aquino, Henric din Gand, Ioan Scotus, Aegidius Romanus și Francisc din Meyronnes

Raționamente în număr de 16, conform lui Albertus Magnus:

1. Speciile inteligibile nu sînt impuse de necesitate și nu se cade ca bunii peripateticieni să le întrebuințeze[2].

2. Printre toate cele corupte și nediferențiate, speciei umane aceasta îi este proprie, anume că omul este o viețuitoare.

3. Aceasta înseamnă, în al patrulea mod de a vorbi prin sine, că omul este om.

4. În orice punct al materiei există, prin natura învestită cu putere de alcătuire, esențe ale tuturor formelor coeterne conform filosofiei, concreate conform credinței[3].

[2] 5. Forma nu se modifică în întindere sau repaos, conform esenței, ci conform ființării.

6. Sufletul separat înțelege prin specii care i-au fost concreate lui de la începutul său și de care se folosește cît timp se află el în trup, sau niciodată, sau rareori.

7. Sunetul este purtat conform fiinţării reale (pînă la) începutul nervului auditiv.

8. Lumina nu are în spaţiul comun decît fiinţarea intensională.

9. Instrumentul auzului este nervul care se întinde pînă la concavitatea urechii.

10. Obiectul, prin sine, şi în mod propriu al simţului comun este mărimea, după cum bine spune Avicenna.

11. Dăinuie înfăţişarea aceleia despre care spunem că ne amintim a fi cu totul pierdută şi părăsită.

12. Nu este făcut să pătrundă sufletul vegetal înaintea celui senzual şi nici cel senzual înaintea celui raţional, ci întregul deodată.

13. Chiar dacă la receptarea înfăţişării simţul concură în mod pasiv, totuşi la dezvăluirea celor legate de sensibil el concură în mod activ.

14. Corpul mobil este subiectul ştiinţei naturale.

15. Cercetarea corpului (prin ceea ce este el corp) priveşte Metafizica.

16. Puterea supraveghetoare a materiei nu adaugă deasupra materiei lucrul, ci raţiunea.

Raţionamente în număr de 34, conform lui Thoma:

1. Dacă spiritul sfînt nu ar purcede de la fiul, nu s-ar distinge de fiul[4].

2. Înaintarea în timp a sfîntului spirit se lărgeşte conform celui ce face darul scump al graţiei.

3. Existenţa înlănţuită a lucrurilor ce sînt, vor fi, sau au fost, i-a fost cunoscută din veci lui Dumnezeu, în mod infailibil, deoarece i-a fost prepusă eternităţii lui, în mod prezent.

4. Înlănţuirea către oricare din viitoarele cunoaşteri este de la Dumnezeu: ea dăinuie odată cu infailibilitatea ştiinţei divine.

[3] 5. Dumnezeu a cunoscut orice înlănţuire care va fi, şi a cunoscut-o în mod necesar ca fiind viitoare.

6. Din bunătatea divină poate fi cunoscută raţiunea predestinării unora şi a osîndirii altora şi singură voinţa divină este raţiune, deoarece pe unii îi osîndeşte iar pe alţii îi înalţă în glorie[5].

7. Chiar dacă voința lui Dumnezeu, ce urmărește totul, este pururi împlinită, ea totuși nu le impune lucrurilor efemere necesitatea în mod general.

8. Este posibil ca, nici chiar avînd grația să nu fii primit la viața eternă de către puterea lui Dumnezeu desăvîrșită de Dumnezeu, după cum și să fii primit chiar neavînd-o.

9. Lucrarea ieșită dintr-un suflet format prin dragoste dobîndește gloria veșnică de la cel de care este demnă.

10. Trei persoane divine au putut să substituie deodată o singură natură.

11. Virtuțile morale și cardinale vor rămîne în patrie[6] după înviere.

12. Fericirea este în mod esențial în actul intelectului.

Corolar.

Nici profitul, nici vreo altă făptuire a voinței nu sînt în mod esențial fericire.

13. Jurămintele sacre ale noii legi sînt cauzele grației, nu numai fără de care nu se poate, ci chiar prin care (se făptuiește).

14. Adevăratul trup al lui Hristos se află, ca loc, în cer, iar ca legătură sfîntă în altar.

15. Impasibilitatea trupurilor după înviere va proveni din deplina dominație a sufletului asupra trupului.

16. În ultima sa judecată, Hristos a judecat nu numai referitor la natura umană, ci chiar conform naturii umane.

17. Chiar dacă s-ar putea susține în vreun mod că creatura poate să creeze: este totuși mai rațional să se creadă că puterea de a crea nu poate fi transmisă creaturii.

18. Veșnicia este în mod subiectiv în îngerul mai fericit.

19. Nu poate exista păcat în voință, decît dacă există vreo deficiență în rațiune.

[4] 20. Este imposibil ca prin putința lui Dumnezeu același corp să se afle simultan în locuri diferite.

21. Plurificarea îngerilor nu are loc sub aceeași înfățișare.

22. Dumnezeu nu apare în patrie prin înfățișări, ci însuși prin esența sa îi devine apropiat intelectului, ca specie inteligibilă.

23. Unul nu adaugă deasupra fiinţei decît interdicţia diviserii.

24. Subiectul şi propria-i tulburare se disting în mod real.

25. Forma este generată prin accident.

26. Materia însemnată este principiul individuaţiei[7].

27. Calitatea este aceeaşi numeric, de la începutul alterării şi pînă la sfîrşitul ei.

28. Întreaga libertate se află în mod esenţial în raţiune.

29. În reproducerea substanţială există o descompunere pînă la materia primă.

30. Fiinţa afirmă în mod nemijlocit zece concepte unite astfel între ele încît să nu fie ale unuia, ci referitor la unul[8].

31. Esenţa şi existenţa se disting în mod real în orice creat[9].

32. Contradictoriile referitoare la acelaşi lucru şi distincte în afara sufletului nu pot fi verificate prin nici un mod de acţiune.

33. Materia nu afirmă nici un act pozitiv legat de fiinţă.

34. Nici o virtute morală în afară de justiţie nu este în mod substantiv în voinţă.

35. Această propoziţie: Omul este ridicol, nu este în modul secund al vorbirii prin sine.

36. Două accidente diferite doar prin număr nu sînt în acelaşi subiect.

37. Cele dificile precum şi cele uşoare nu sînt mişcate de nici un alt principiu decît fie de cel ce le-a produs, fie de un altul care le îndepărtează interzicîndu-le.

[5] 38. Cele dificile se mişcă mai degrabă prin sine decît de la sine.

39. Simulacrul este agentul secund şi instrumental în producerea speciei inteligibile.

40. Dificultatea înţelegerii poate proveni atît din partea intelectului însuşi cît şi din partea inteligibilului însuşi.

41. Puterile sufletului se disting în mod real de suflet.

42. Quidditățile în particular nu sînt cercetate de *Metafizică*.

43. Se introduce contradicţia că materia este lipsită de formă.

44. Ideea de materie primă nu trebuie așezată în Dumnezeu.

45. Ideile genurilor nu trebuie stabilite.

Raționamente în număr de 8, conform lui Francisc*:

1. De aceea este falsă afirmația „Esența generează" deoarece esența este în mod ultim abstractă și generează în mod formal, este predicată.

2. Esența fără persoană poate fi văzută, precum și o persoană fără celelalte.

3. Voința poate să nu se folosească nici chiar de un obiect ce se arată folositor.

4. Ființa este afirmată denominativ de la Dumnezeu.

5. Quidditățile își au ființarea lor formală din eternitate, de la sine și nu din exterior.

6. Nici o definiție nu egalează definitul.

7. Pluralitatea formalităților dăinuie împreună cu identitatea reală.

[6] 8. Ființarea nu ține de quidditatea lui Dumnezeu, ci este afirmată de la el în mod secund.

Raționamente în număr de 22, conform lui Ioan Scotus:

1. Dragostea nu este o stare distinctă de starea de grație, prin intermediul căreia spiritul sfînt sălășluiește în suflet.

2. Ideea de piatră nu este altceva decît piatra produsă de intelectul divin în ființarea inteligibilă, ceea ce este ființarea conform lui *ce (quid)*, existînd în mintea divină precum cunoscutul în cel ce cunoaște.

3. Cel care va afirma că persoanele pot fi distinse în privința proprietăților divine desăvîrșite, nu va fi opus adevărului catolic.

4. În Hristos au fost două ființări.

5. Practica este operațiunea unei puteri diferite de intelect, născută aptă pentru a-i fi smulsă dreptei rațiuni după cum este aceasta de dreaptă.

6. Orice indivizibil este indivizibil prin propria diferențiere nedivizibilă care este numită *haecceitas*[10].

7. Ființa este numită pornind de la Dumnezeu, iar creatura în mod univoc față de *ce (quid)*.

---

*Probabil Francisc (François) din Meyronnes pomenit și în *De dignitate hominis* (n. trad.).

8. Fiinţ nu este predicată quidditativ p r ind de la tulb u ările sale sau de la diferenţierile ei ultime.

9. În Hristos nu a fost o ştiinţă dobîndită.

10. Virtuţile trebuie aşezate în dorinţa su p ri o ră.

11. Graţia e s subiectul în voinţă şi nu în e s n ţ s u e-tului.

12. Corpul lui Hristos a fost din sine impasibil.

13. Pornind de la putinţa desăvîrşită a lui Dumnezeu, este posibilă ş ergerea păcatului originar, chiar fără răs-pîndirea graţiei.

14. După păt h irea lui Hristos, obiceiurile reli g oase ale vechii leg au putut fi vegheate fără păcat.

15. Prin a c ste cuvinte rostite concis : *Acesta este trupul meu,* deci fără a fi rostite cuvintele [7] ce le preced, a d că *în ajunul pătimirii,* nu poate fi săvîrşită o sfinţire.

16. Relaţia creaturii cu Dumnezeu este aceeaşi în mod real, distinctă prin fundament în mod formal şi prin nat u a lucrului.

17. Orice altă relaţie se distinge în mod real chiar de la fundamentul ei.

18. Ceva poate să se mişte pe sine de la actul virtual la actul formal.

19. Actul inţelegerii este cauzat de obiect şi de intelect ca de doi agenţi egali, în măsura în care este cauzat.

20. Actul înţelegerii este cauzat de către intelect într-un mod mai demn de-a fi cunoscut decît de către obiect, oricum ar fi obiectul, chiar dătător de f e r c i e.

21. Substanţa nu este cunoscută printr - s p ie proprie.

22. Starea ca şi cauza parţial efectivă, produ c actul.

Raţionamente în număr de 13, conform lui Henric din Gand :

1. Este dată o lumină superioară luminii credinţei, în care teol o i văd a d vărul ştiinţei teol o ce.

2. Pate r itatea este principiul generării raportat la tatăl.

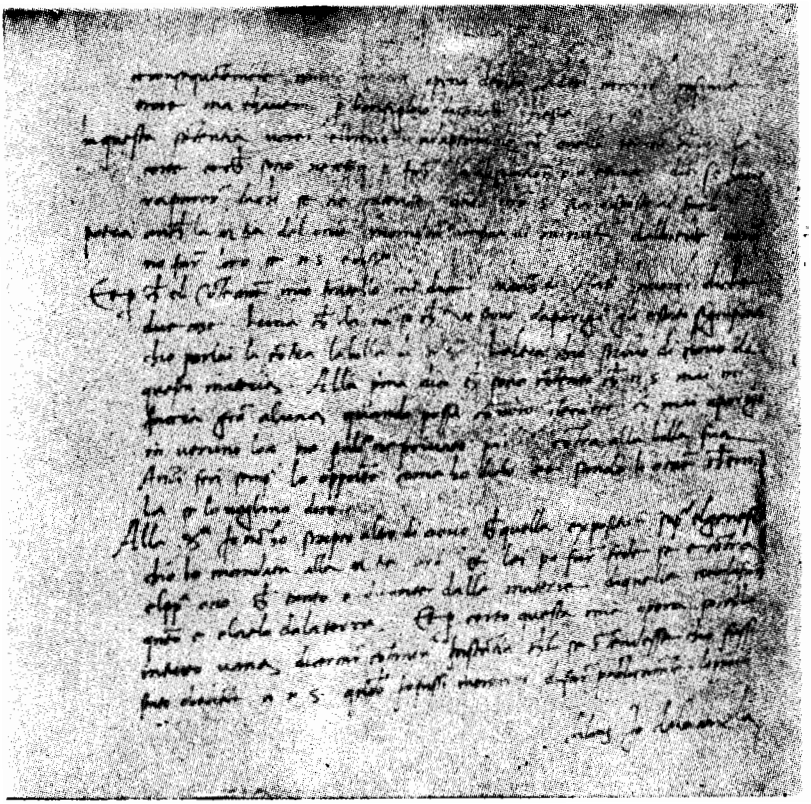
3. În c le divine, înaintările se disting la intel t şi la voinţe.

4. Pro p ziţia aceasta : esenţa este tatăl fiului, nu trebuie acceptată.

5. D mo n i şi v novăţiile su fetului s eră din cauza foculu (în m ă ura in care acesta în s amnă c i dură), prin

Portret al lui Pico della Mirandola, de un autor necunoscut (Florența, Galleria Uffizi)

Portret al lui Laurențiu Magnificul, de un autor necunoscut din secolul XV
(Florența, Palazzo Medici-Riccardi)

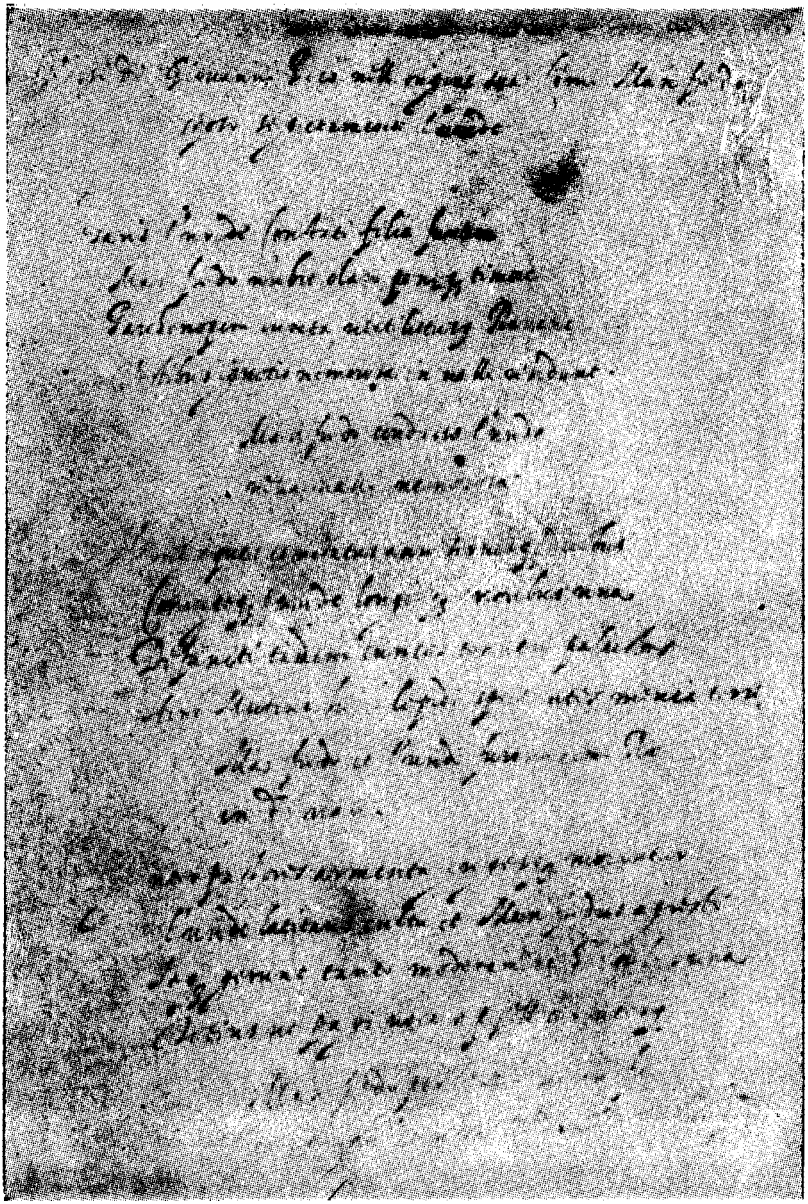


Facsimil al unei scrisori, în toscană, a lui Pico della Mirandola, adresată lui Laurenţiu Magnificul, la 27 august 1489 (Arhivele din Florenţa)

Portret al lui Pico della Mirandola, operă a unui anonim din secolul XV

Medalie de R. Consonni executată pentru comuna Mirandola cu ocazia împlinirii a 500 de ani de la naşterea filosofului Pico della Mirandola

Detaliu din „Miracolo del Sacramento", de Cosimo Rosselli, cu portrete ale lui Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano (Florența, S. Ambrogio)



Poem latin atribuit lui Pico della Mirandola, — în *Cod. Parm.* 1198, fila 200 (Biblioteca Palatina, Parma)

Portret al lui Pico della Mirandola, de un autor necunoscut din secolul XVII

Pico della Mirandola, într-o reprezentare de un autor necunoscut din secolul XVII

suferința a c leiași rațiuni, provocată de aceea de care iînt chinuite t r p u ile.

[8] 6. Operațiunile îngerilor se măsoară printr-un timp deosebit.

7. Îngerii înțeleg datorită stării de știință conaturale lor.

8. M osul și voluptuosul se disting în aceeași măsură în dorința superioară precum în cea inferioară.

9. A avea realitate definibilă și co n ormă lui *ceva*, elte comun atît reprezentărilor cît și nereprezentărilor.

10. Prietenia este virtute.

11. Efigia este în mod formal priveliștea oferită de orice creat.

12. La aceasta (după cum există o reciprocitate reală a relației), se cercetează care fundament se ordonează, prin natura sa și conform desăvîrșirii sale, după un altul.

13. Relația nu se distinge în mod real pornind de la un fundament.

Raționamente în număr de 11, conform lui Aegidius Romanus:

1. Putința de a genera, în cazul celor divine, nu este nici esență divină însușită în mod sintetic și absolut, nici relație sau proprietate, nici element constituit din cele două sau din toate acestea, cu adăugarea altui element, ci este esența raportată la un mod relativ.

2. Teologia nu este nici practică, nici speculativă, ci afectivă.

3. Dumnezeu, raportat la rațiunea glorificatorului, este subiect în Teologie.

4. Tatăl și fiul pot fi numiți nu numai doi purtători de suflet, ci chiar doi dătători de suflet.

5. Îngerii nu au fost creați în starea de grație.

[9] 6. îngerul este ferm și impenitent deoarece pornirile divine deosebite îi sînt străine.

7. îngerul superior îl luminează pe cel inferior lui, dar nu fiindcă i-ar arăta vreun obiect luminos, sau p ntru că prin diviziune i-ar da aceluia în mod particular ceva din ceea ce este unitar în el, ci pentru că îi însănătoșește și ii i tărește intelectul celui i n erior.

8. Simțu gustului, prin ceea ce este gustul, percepe nu numai ceea ce are gust, ci și ceea ce este umed.

9. Culoarea, chiar dacă ar fi separată, ar putea genera focul.

10. Pentru ca vreo ființă să nu alterneze în raport de inferioritate cu alta, este suficient să se opereze, prin felul propriu ei de abstractizare, o reducție la cele cunoscute prin sine.

11. Dat fiind golul, dacă ceva este mișcat în el, va fi mișcat de fapt doar în preajma sa.

Raționamente conform doctrinei următorilor arabi, care de cele mai multe ori se declară peripateticieni: Averroes, Avicenna, Alfarabius, Avempace, Isac, Abumaron, Moise și Mahomed.

Raționamente în număr de 41, conform lui Averroes:

1. Profeția este posibilă în vise prin luminarea intelectului făptuitor deasupra sufletului nostru.

2. Sufletul intelectiv este unic în toți oamenii.

3. Fericirea ultimă a omului este cînd intelectul activ apare legat de ceva posibil, ca formă; această legătură, pe care ceilalți latini, din care am citit eu, au înțeles-o pervertit și greșit, a fost pervertită însă în cel mai înalt grad de către [10] Ioan din Gand, care, nu numai legat de aceasta, ci și privitor la toate cercetările filosofiei, a corupt și a denaturat doctrina lui Averroes[11].

4. Menținînd unitatea intelectului, este posibil ca sufletul meu (atît de al meu în mod particular, încît să nu-mi fie comun) să rămînă după moarte cu toate.

5. Orice abstract depinde de abstractul prim în felul triplu al cauzei formale, finale și eficiente.

6. Este imposibil ca aceeași specie să fie generată și din mărire și din descompunere.

7. Dumnezeu mișcă primul mobil nu numai ca scop, ci și ca alcătuire adevărată și motor propriu.

8. Orice motor al cerului este sufletul sferei sale, făcînd cerul unic în mod substanțial, cu atît mai mult cu cît devine din sufletul boului și materia sa.

Corolar.

Sufletul cerului îi dă mai repede sferei sale ființare mobilă și desăvîrșită, decît mișcare.

9. Cerul este un corp simplu și necompus din materie și formă.

10. Trei moduri prin sine sînt utile pentru o demonstrație, primul, al doilea și al patrulea.

11. În orice demonstrație, cu excepția celei simple, poate apare mișcarea în cerc.

12. Cele grele și cele ușoare se mișcă prin accident, doar mediul mișcîndu-se prin sine.

13. Cerurile nu sînt în general aceleași și în particular diverse, după cum a crezut Avicenna.

14. Nici o știință nu dovedește că subiectul ei este, și nici principalele părți ale subiectului ei nu le dovedește.

15. Universaliile sînt dinspre partea locului doar în putințe, dar și în act prin operațiunea sufletului.

[11] 16. Dimensiunile nedeterminate sînt coeterne materiei, precedînd în ea orice formă substanțială.

17. Orice inteligență în fața primei inteligențe nu o înțelege decît pe aceasta.

18. Nu există nici o cale pentru a dovedi că abstractul este, în afară de calea eternității mișcării.

19. Orice este în general, este coruptibil.

20. Subiectul Metafizicii este ființa prin ceea ce este ființa.

21. Definiția substanțelor naturale nu afirmă materia decît în mod consecutiv.

22. Demonstrația celei de-a șaptea din cărțile *Fizicii* cum că tot ce se mișcă este mișcat de altceva, este demonstrația semnului și în nici un mod — a cauzei.

23. Nici o putere activă, care ar fi parte neutră și indiferentă fie pentru a acționa fie pentru a nu acționa, nu poate fi determinată din sine pentru a acționa altceva.

24. Unul este definit din cele relative, în modul cel mai potrivit prin rest.

25. Exemplul legat de strălucirea tîrzie a soarelui, în cartea a II-a a *Metafizicii* lui Aristotel nu dovedește imposibilitatea, ci dificultatea, căci dealtfel natura ar mișca în liniște ceva.

26. Propoziția necesară, pe care Aristotel o distinge în *An. prime* în opoziție cu cea posibilă și cea imaginară, este aceea formată din termeni necesari.

27. La stabilirea limitei necesare se caută ca limita să fie una prin sine.

28. Cînd Aristotel a afirmat că raționamentul necesar este dedus dintr-unul necesar mai mare și din unul ima-

ginar mai mic, trebuie înţeles imaginar prin sine şi necesar prin accident.

[12]. 29. În timpul echinocţiului nu poate fi o stare naturală pentru cei vii.

30. În cer dreapta există în mod natural şi oricît s-ar schimba părţile cerului, aceasta nu-şi schimbă locul.

31. Cine consideră sufletul ca formă rezultată din îmbinare, neagă cauza făptuitoare.

32. Unul metafizic afirmă absenţa divizibilităţii ca însuşire şi nu ca act.

33. Unul metafizic este fundamentul unului matematic.

34. Numărul astfel poate fi descoperit în mod categoric în cele abstracte, după cum şi în cele materiale.

35. Esenţa fiecărui lucru şi existenţa sa sînt în mod real aceleaşi.

36. Quidditatea şi esenţa se diversifică în orice în afară de întîiul.

37. Substanţa este prioritară faţă de accident, nu numai ca natură ci şi ca timp.

38. Despre materie, după cum este materie, cercetează Fizicianul.

39. Esenţa oricărei inteligenţe este în mod substanţial relativă la ceva.

40. Dacă prin imposibilitate s-ar face să fie dată o materie (şi o formă) care să nu fie principiu al coruperii, sau mai mult chiar, dacă cerul ar fi în adevăr alcătuit din o asemenea materie şi formă, el nu ar putea fi etern.

41. Scopul nu cauzează în mod final conform fiinţării sale concepute, ci conform fiinţării sale reale.

Raţionamente în număr de 12, conform lui Avicenna:

1. În afara silogismului categoric şi a celui ipotetic este dat şi genul silogismelor compuse.

2. Chiar dacă în nici un silogism, categoric prin act sau putinţă, nu se poate concluziona pornind de la alte două negative, totuşi în cazul silogismului compozitiv se poate concluziona din două negative.

3. În cer materia este de aceeaşi raţiune cu materia celor de jos.

[13] 4. Noţiunea inteligibilă nu poate fi în suflet fără înţelegerea actuală (legată de act).

5. Este posibil ca omul să fie produs din descompunere.
6. Esența lucrului cuprinde materia proprie și formă.
7. Substanța primă este mai în față în raport cu orice care are starea substanței necesară operațiunii de transformare; și aceasta, indiferent dacă acea stare pe care o are acel ceva ar fi a unei cauze formale, sau materiale, sau eficiente, sau finale.
8. De la unu simplu, în limita simplicității, nu provine decît unu.
9. Mirosul se multiplică pînă la simț, conform ființării reale și nu celei intensionale.
10. Propoziția care spune că sensibilul așezat deasupra simțului nu produce senzația, nu este adevărată decît prin accident.
11. Organele mirosului sînt bucățile de carne, ca niște mamele, formate în partea anterioară a creierului.
12. Nici afirmația particulară posibilă nu se convertește mereu într-o afirmație posibilă, nici propoziția necesară particulară afirmativă în necesară, după cum a crezut Aristotel.

Raționamente în număr de 11, conform lui Alfarabius:

1. Principiul care este necesar într-o demonstrație, nu este cel pe care l-a definit Aristotel în cartea întîi a *An. sec.*, ci trebuie definit astfel: principiul este acela care prin subiect este atît de universal încît despre genul subiectului nu se predică[12].
2. Definiția genului pe care a dat-o Porphyrios nu este bună; ci, astfel trebuie să se facă definirea: genul este ceea ce din două universalii este mai universal[13].
3. Supremul bun al omului este desăvîrșirea prin lupte speculative.
[14]. 4. Cînd Aristotel spune că întreaga învățătură și întreaga învățare se nasc din cunoașterea preexistentă, prin învățătură și învățare trebuie înțelese cunoașterea care definește și cea argumentativă.
5. Eu spun despre orice că extensiunea este conform lui Aristotel, atît cît afirmă predicatul despre subiect și despre tot ceea ce este subiect, începînd de la Teofrast, că raționamentul necesar urmează dintr-unul necesar mai mare și dintr-unul imaginar mai mic.

6. Cine crede că se poate afirma că extensiunea ar fi alta decît cea spusă de raţionamentul anterior, nu-l poate apăra pe Aristotel de Teofrast, deoarece raţionamentul necesar urmează dintr-unul necesar mai mare şi unul imaginar mai mic.

7. Posibilul pe care-l defineşte Aristotel în cartea Primelor Analitice este comun posibilului şi imaginarului, după cum, dimpotrivă, distinct de necesar.

8. Accidentul nu poate fi înţeles nici chiar în abstract, neînţelegînd subiectul.

9. Speciile sînt la mijloc, ca mod mediu între fiinţarea spirituală şi cea materială.

10. Orice specie, conform fiinţării spirituale este în mod formal cunoaştere.

11. Visul este cunoaştere activă a simţului comun, cuprinzînd simulacrul considerat sensibil.

Raţionamente în număr de 4, conform lui Isaac din Narbonne:

1. Nu este necesar să se acorde atenţie intelectului activ.

2. Intenţia primă este quidditatea lucrului obiectiv reflectat în intelect.

3. Mişcarea este sensibilă în mod comun, pornind de la simţul exterior şi de la acţiunea unei alte virtuţi cognoscibile.

4. Corpurile cereşti nu se dilată în mod formal faţă de cele inferioare, decît ca şi în capacitate.

[15] Raţionamente în număr de 4, conform lui Abumaron Babilonianul[14]:

1. Dumnezeu nu se ocupă de nici un lucru care este în lume printr-un act legat de coruptibilitate.

2. Intelectul agent nu este nimic altceva decît Dumnezeu.

3. Cerul încălzeşte binefăcător pe cele inferioare, prin lumina sa ce se răspîndeşte asupra lor.

4. Actele însele ale intelectului sînt numite în mod intrinsec lucruri înţelese, iar în mod extrinsec adevărate şi false.

Raționamente în număr de 3, conform lui Moise Egipteanul[15]:

1. Demonstrația din cartea a opta a *Fizicii* propusă de Aristotel pentru a dovedi motorul-prim, dovedește ceva special.

2. Știința Metafizicii nu este o singură știință.

3. Simplicitatea principiului și imaterialitatea sa în orice mod nu pot fi dovedite prin cauzalitatea eficientă a mișcării, ci doar prin cea finală.

Raționamente în număr de 5, conform lui Mahomed Toledanul[16]:

1. Relația nu afirmă nici un lucru din afara sufletului.

2. Speciile reprezentative ale lucrurilor sînt reductive în predicația în care sînt lucruri reprezentate.

3. Sensibilitățile comune își multiplică tipurile proprii, după simțuri, tipuri distincte de tipurile sensibilităților proprii.

4. Simțul tactil nu este un singur simț.

[16] 5. Nici un făuritor deosebit, dacă există, nu are vreo influență în legătură cu vreun lucru.

Raționamente în număr de 2, conform lui Avempace Arabul:

1. În cer materia este de o rațiune diferită de cea din materia celor inferioare.

2. Lumina și culoarea nu diferă în mod esențial.

Raționamente conform grecilor care se declară din școala peripatetică: Teofrast, Ammonios, Simplicios, Alexandros și Themistios.

Raționamente în număr de 4, conform lui Teofrast:

1. Dacă cerul ar fi neînsuflețit, ar fi mai vrednic de dispreț decît orice corp însuflețit; a afirma însă aceasta în filosofie este nelegiuit[17].

2. Quidditatea este forma luată aparte.

3. Intelectul activ se prezintă astfel față de intelectul posibil, pentru producerea celor inteligibile, după cum se

prezintă forma artei în producerea formelor, faţă de materia artei.

4. Dumnezeu mişcă cerul ca scop[18].

Raţionamente în număr de 3, conform lui Ammonios:

1. Definiţia sufletului dată de Aristotel, în care se spune că „sufletul este actul trupului"[19], trebuie admisă în mod cauzal şi nu formal atunci cînd se înţelege că este vorba de sufletul raţional (legat de care este şi dată în principal definiţia).

2. Sufletul raţional nu este unit în mod nemijlocit cu trupul organic.

3. Cînd Aristotel afirmă că principiile prime trebuie să dăinuie pururi, el nu înţelege nimic altceva decît că ele se regăsesc în orice transpunere.

[17] Raţionamente în număr de 9, conform lui Simplicios:

1. Cunoaşterea propriului act nu-i comună oricărui simţ exterior, ci este ceva deosebit ce ţine de simţurile omeneşti.

2. În cartea a treia despre suflet, Aristotel nu tratează decît despre partea raţională a acestuia.

3. Cînd sufletul se întoarce cu desăvîrşire în sine, atunci intelectul activ se eliberează de intelectul pasiv.

4. Aceeaşi parte raţională este numită cînd intelect pasiv în măsura în care se părăseşte pe sine, cînd intelect activ, în măsura în care, după cum este posibil, e în stare să se desăvîrşească pe sine.

5. Aceeaşi parte raţională este numită intelect în stare, după cum ea iese în afara ei şi înaintînd se desăvîrşeşte în specii care — în măsura statorniciei ei — sînt în ea însăşi.

6. Din precedentele raţionamente se poate şti de ce intelectul activ este asimilat cînd artei, cînd stării, cînd luminii.

7. Suferinţa provenită de la un fapt sensibil este recepţionată numai de un organ, iar senzaţia este recepţionată numai în suflet.

8. Tot astfel după cum lumina nu face culorile culori, ci prin act face vizibile culorile preexistente potenţial ca

vizibile, tot astfel intelectul activ nu face speciile, dacă acestea nu sînt dinainte, ci prin act le face cognoscibile pe cele preexistente prin putință ca și cognoscibile.

9. Cînd Aristotel spune că după moarte nu ne mai amintim nimic deoarece intelectul pasiv este distrus, prin intelectul pasiv el înțelege intelectul posibil.

[18] Raționamente în număr de 8, conform lui Alexandros:

1. Sufletul rațional este nemuritor.

2. Oricărui cer îi este dată, pe lîngă sufletul pe care-l mișcă pe el în mod eficient și o inteligență proprie, cu totul distinctă de suflet conform substanței și care mișcă cerul ca scop.

3. Materia nu intră în nici o definiție (nici chiar în cea naturală) din gîndirea lui Aristotel.

4. Numărul celor abstracte, de care se folosește Aristotel în cartea a XII-a a *Metafizicii*, nu este numărul motoarelor, ci al inteligențelor care sînt scopurile mișcării.

5. Cînd Aristotel spune în cartea a IX-a a *Metafizicii*[20] că cele separate și divine sînt fie cunoscute în întregime, fie ignorate cu desăvîrșire, aceasta trebuie înțeleasă în legătură cu acea cunoaștere care le este apropiată celor care au ajuns la suprema activizare a intelectului.

6. Dumnezeu nu înțelege nici relele nici lipsurile.

7. După cum intelectul-prim se înțelege pe sine, în primul rînd doar și în al doilea rînd înțelege celelalte intelecte, astfel intelectul ultim le înțelege întîi pe celelalte și în al doilea rînd pe sine însuși.

8. Metafizicianul și Dialecticianul dezbat în egală măsură despre toate, dar primul în mod demonstrativ, al doilea în mod probativ.

Raționamente în număr de 5, conform lui Themistios:

1. Intelectele posibile, care sînt luminate în așa mare număr, sînt agenți participativi, dătători de lumină și luminați, — dar chiar multe fiind — ca agent dătător de lumină este unul.

2. Intelectul activ care doar luminează, cred eu că semnifică la Themistios ceea ce este *metatron*[21] în *Cabala*.

[19] 3. Ştiinţa despre suflet este intermediară între ştiinţele naturale şi cele divine.

4. În afara celor două feluri de demonstraţie, prin *ce (quid)* şi *deoarece (quia)*, pe care le stabileşte Aristotel, trebuie stabilit şi un al treilea care este atunci cînd o proprietate este demonstrată prin proprietatea co-eternă.

5. Propoziţia prin sine este fie cînd subiectul defineşte predicatul, fie predicatul subiectul, fie ambele sînt definite printr-un terţ identic.

Raţionamente conform doctrinei acelor filosofi care sînt numiţi platonicieni: Plotin Egipteanul, Porphyrios din Tyr, Iamblichos Calcidicul, Proclos Licianul şi Adeland Arabul.

Raţionamente în număr de 15, conform lui Plotin:

1. Inteligibilul prim nu este în afara intelectului prim[22]

2. Sufletul nu coboară cu totul cînd coboară[23].

3. Viaţa este nemuritoare în toate.

4. Sufletul care a păcătuit, fie într-un trup pămîntesc, fie într-unul ceresc, duce o viaţă de animal după moarte[24].

5. Sufletul iraţional este spectrul sufletului raţional, depinzînd de acesta precum lumina de soare[25].

6. Fiinţa, viaţa şi intelectul se întîlnesc laolaltă în aceleaşi.

7. Fericirea ultimă a omului este cînd intelectul nostru particular se conjugă din plin cu intelectul total şi prim.

8. Virtuţile civile nu trebuie numite în mod simplu virtuţi.

9. Asimilarea la cele divine nu are loc prin virtuţile sufletului (nici chiar ale celui purificat) decît într-un mod bine ordonat.

10. În raţiune, asemănările lucrurilor sînt specii, în intelect însă sînt fiinţele însele.

[20] 11. Chiar primele mişcări ale unei virtuţi sleite trebuie retezate.

12. Se spune în mod impropriu că intelectul cercetează deile sau le observă.

13. Cele ce sînt necesare vieţuitoarei pot fi numite necesare, dar nu bune.

14. După cum fericirea accidentală nu este urmată de pedeapsă, tot astfel fericirea substanțială, datorită absenței pedepsei, nu numai că nu se pierde, ci se consolidează.

15. Omul care a ajuns deja la fericire nu va mai fi împiedicat de la aceasta de frenezie sau de la letargie.

Raționamente în număr de 8, conform lui Adeland Arabul[26]:

1. Intelectul activ nu este altceva decît acea parte a sufletului care dăinuie și nu dispare.

2. Sufletul are la sine speciile lucrurilor și este încîntat doar de lucrurile exterioare lui.

3. La întregirea precedentului raționament, pe care l-a afirmat nu numai Adeland, ci și toți maurii, eu adaug că acele specii sînt prin act și în mod substanțial în partea nemuritoare a sufletului, dar sînt primite din nou și în mod accidental în partea care dispare.

4. O mare parte a lucrurilor care ne ajung la cunoștință prin vise ne devin cunoscute fie prin purificarea sufletului, fie prin sfătuire, fie prin adevărata revelație a spiritului.

5. Ceea ce scrie Tebit Caldeul[27] despre starea de somn legată de ficat în revelarea viselor, s-ar înțelege mai corect dacă la aceasta am potrivi spusele lui Platon din *Timaios*[28].

6. Deoarece, după cum a spus Abdala, a vedea visele este puterea imaginației, iar a le înțelege este tăria intelectului, din aceeași cauză, deci, cine le vede mult timp, nu înseamnă că le și înțelege.

7. Sufletul este izvorul, mișcarea și conducătorul materiei.

[21] 8. Toți înțelepții indieni, persani, egipteni și caldei au crezut în transmigrația sufletelor.

Raționamente în număr de 12, conform lui Porphyrios:

1. Prin tată, la Platon, trebuie să înțelegem cauza care produce de la sine însăși întregul efect, iar prin făptuitor pe aceea care primește materia de la altul[29].

2. Creatorul lumii este sufletul ceresc.

3. Modelul nu este altceva decît intelectul creatorului sufletului.

4. Întregul suflet ce ia parte la intelectul vulcanic este semănat în Lună.

5. Din precedentul raţionament deduc eu de ce toţi teutonii au o statură viguroasă şi culoare albă.

6. Din acelaşi raţionament deduc eu de ce toţi teutonii sînt deplin reverenţioşi faţă de lăcaşul apostolic.

7. După cum Apollon este intelectul solar, tot astfel Esculap este intelectul lunar.

8. Din precedentul raţionament deduc eu de ce Luna în creştere dă sănătate celui născut.

9. Grupul demonilor răi este dublu: pe de o parte sînt sufletele şi demonii substanţiali, pe de altă parte sînt puterile materiale şi demonii accidentali.

10. Genul dublu al demonilor despre care vorbea precedentul raţionament, conform lui Porphyrios, credem că nu este altceva decît legea membrelor şi puterile acelor tenebre; despre acestea nu cred că se întîlneşte ceva la Pavel, legat de vreo quidditate sau de puterile lor.

11. La începutul tratatului *Timaios*, Platon delimitează astfel extremele: anume, cel care în adevăr este — dar în nici un mod născut, şi cel în adevăr născut — dar în nici un mod fiinţă; nu spune nimic despre cele de mijloc, dintre care unul apare ca fiinţă şi născut, iar celălalt — născut şi fiinţă[30].

12. Dumnezeu este peste tot[31], deoarece *este* nu este nici o parte, intelectul este peste tot, deoarece *el* nu este nici o parte, sufletul este peste tot ce urmează după el. Dar Dumnezeu este peste tot şi nici o parte din raportarea acelora care sînt după el. Intelectul, de asemenea este în Dumnezeu şi peste tot prin raportarea celor ce sînt după el. Sufletul este în intelect şi în Dumnezeu şi nici o parte, prin raportarea trupului (la el).

Raţionamente în număr de 9, conform lui Iamblichos:

[22] 1. Intelectul speculativ este o formă separată atît faţă de lucru cît şi faţă de mod; cel practic — o formă separată faţă de lucru dar legată în ce priveşte modul; sufletul raţional este legat conform lucrului şi separat conform modului, sufletul iraţional este legat şi conform lucrului şi conform modului.

2. Al șaptelea făuritor al lumii sensibile este ierarhia intelectuală.

3. Natura corporală este în intelect în mod imobil, în suflet este de la sine dintru început în mod mobil, în viețuitoare este de la sine participativă în mod mobil, în cer este oriunde în mod mobil și ordonat, iar sub Lună este peste tot în mod mobil neordonat.

4. Elementele din cele opt corpuri ale cerului pot fi dovedite în mod ceresc de două ori și aceasta o poate dovedi cel care va înainta printr-o ordine inversă în numărătoarea cu pereche.

5. Deasupra acestei lumi, pe care teologii o numesc ὄν există o alta pe care o numesc ζωή, iar deasupra acesteia — alta pe care o numesc νοῦς[32].

6. Cînd sufletul este asimilat în mod deosebit intelectului, aceasta se întîmplă printr-un vehicul al mișcării circulare perfecte[33].

7. Calea astrelor cerești nu dovedește nimic, în măsura în care este malefică în sine.

8. Cine ar cunoaște cauza finală a inundațiilor și incendiilor ar cunoaște mai degrabă Καθάρσεις, adică purificările, decît tulburările.

9. Cînd Platon spune că sufletul este așezat în mijlocul lumii, aceasta trebuie înțeleasă în legătură cu sufletul imparțial despre care de aceea spune că este așezat în mijloc deoarece este prezent în toate în mod egal, eliberat de orice raportare sau înfățișare particulară.

Raționamente în număr de 55, conform lui Proclos:

1. Ceea ce sînt finitul și infinitul în termenii inteligibili sînt masculinul și femininul în cele intelectuale, în cele cerești — identitatea și alteritatea, asemănarea și neasemănarea, iar în suflet mișcarea circulară a aceluiași și a altuia[34].

2. De legile saturniene se tem zeii care sînt conceptivi și perfectivi; de legile lui Iupiter se tem zeii saturnieni. De legile fatale se teme întregul suflet ce trăiește în mod

intelectual. Iar de legea adrastică[35] ascultătoate.

3. Derumirea de Dumnezeu, în mod simplu, absolut, se potriveşte Unului care este Dumnezeul dumnezeilor; în mod simplu, neabsolut se potriveşte supersubstanţialului conform esenţei, sau inteligenţei, conform participării în spiritele divine, conform atingerii şi legăturii în demoni, conform asemănării în sufletele omeneşti[36].

4. Proprietatea combativă aparţine ordinului mediu al trinităţii secunde, care în *Phaidros* este numit mişcare circulară cerească.

[23] 5. În cele inteligibile nu este numărul, ci mulţimea şi cauza paternă şi materială a numerelor, în timp ce în cele intelectuale este într-adevăr numărul conform esenţei şi mulţimea în mod părtaş.

6. Este acelaşi lucru cel numit alteritate, în *Parmenide*, cu cele ce sînt numite supracereşti în *Phaidros*[37]

7. Prin unu, mai multe, tot, părţi, finitul şi infinitul despre care află în *Parmenide*, legat de acestea deci, trebuie să înţelegem conform ordinii trinităţii inteligibile intelectuale, conform diviziunii trinare a acestei ordini.

8. Ceea ce în *Phaidros* este numit spatele cerului, în *Parmenide* este numit Unul, ceea ce în primul este profundul cerului, în al doilea este Totul; ceea ce în primul este axul cerului, în acesta este limita.

9. Platon exprimă prin trei termeni cel de-al treilea ordin al trinităţii secunde: extremele, desăvîrşitul şi conform figurii.

10. Zeii posedă uniunile intelectuale de la unul prim, pe cele substanţiale de la cele inteligibile, vieţile desăvîrşite şi dornice de a genera cele divine — de la cele inteligibile şi intelectuale, iar proprietăţile intelectuale — de la sine.

11. După cum cele inteligibile aparţinătoare lui Dumnezeu le produc pe toate în mod uniform, astfel cele intelectuale şi inteligibile produc în mod trinar, iar cele intelectuale în hebdomadar[38].

12. Între zeii paterni Saturn şi Iupiter, socotiţi din afară, mediază în mod necesar Rhea prin proprietatea vieţii fecunde.

13. Trinitatea secundă a „hebdomadei" intelectuale este trinitatea Cureților, ceea ce Teologia denumește prin zeii incoruptibili.

14. Proprietățile Cureților constau în a reda opera imaculată a trinității paterne, starea primului, înaintarea secundului și luminarea celui de-al treilea.

15. Prin luptele tragice ale zeilor este desemnată de către Teologie, în mod mai distinct, a șaptea unitate a „hebdomadei" intelectuale.

16. Cea numită Ceres este aceeași cu cea care este numită Rhea după cum a trăit la un loc cu Saturn conform poziției lui supreme și după cum l-a făcut pe Iupiter — și apoi împreună cu aceasta, ordinile totale și parțiale ale zeilor.

17. Chiar dacă, după cum spune Teologia, ierarhiile divine sînt distincte, trebuie înțeles totuși că toate sînt în toate, fiecare după propria-i măsură și propriu-i mod.

[24] 18. După cum proprietatea paternă este doar în cele inteligibile, astfel cea creatoare sau de fapt este și paternă și creatoare doar în zeii noi, creatoare în exemplele inteligibile și paternă în cele ce țin de lucrări.

19. Toate operațiunile, fie ale zeilor, fie ale naturii sînt duble: imanente și transcendente; prin cele imanente fiecare se conține pe sine, iar prin cele transcendente își adună la un loc toate rațiunile care sînt în ea însăși dinspre exterior.

20. După hebdomada intelectuală sînt ordonați nemijlocit zeii cerești, adunați din părțile Universului, imposibil a-i ordona conform lumii acesteia pe care o îmbrățișează din toate părțile conform cauzei.

21. Zeilor cerești le este propriu să asimileze și să transmită ființelor acea comuniune de sentiment și comuniunea reciprocă pe care o au din asemănarea unuia cu altul.

22. Chiar dacă asimilărilor conducătoare le este propriu ceea ce s-a arătat în raționamentul precedent, totuși acest aspect este apropiat ordinului mediu al trinității sale prin ordinul prim legat nemijlocit de zeii intelectuali, conform substanței și prin al treilea de genurile secunde cu care se amestecă.

23. Iupiter, despre care aflăm în *Gorgias*[39], nu este acel al treilea întemeietor universal printre principiile intelectuale, ci supremul și primul dintre cele conducătoare.

24. În trinitatea conducătoare, Iupiter este substantificator, Neptun este divinificator, iar Pluton schimbătorul.

25. Construcția este împătrită: prima împodobește universaliile universaliilor de peste tot, a doua pe cele doar universe, dar în mod particular, a treia pe cele împărțite conform universalității, a patra — părțile împletite în mod particular cu universaliile.

26. Fiind împărțită conducerea saturniană lui Iupiter, Saturn și Pluton, aceștia nu au primit conducerea de la Saturn direct, decît prin intermediul întemeietorului Iupiter[40].

27. Sub primul, din trinitatea conducătoare, este ființarea substanțială, întregul suflet nobil nesupus generării, primul mobil, focul și suprema parte a aerului, toate cele ce cresc pe pămînt și răsăritul.

28. Sub al doilea din trinitatea conducătoare este viața și generarea, întregul suflet rezultat din generare, sferele rătăcitoare, apele și cea mai neînsemnată parte a aerului; cele ce se restrîng sub peșteri și cutremurele, partea mijlocie a pămîntului și zona din jurul centrului său.

29. Sub cel de-al treilea din același ordin este schimbarea diviziunilor speciale, purificarea sufletelor, sferele celor active și ale celor pasive, pămîntul cu cele pămîntești, cele ce sînt în jurul Tartarului, și apusul.

30. Chiar dacă a doua trinitare a zeilor cerești este numită cu un cuvînt Proserpina, totuși la greci prima ei unitate este numită Diana, a doua Persefona, a treia Minerva, iar la barbari prima Hecate, a doua sufletul, a treia virtutea.

31. Conform precedentului raționament din gîndirea lui Proclos poate fi expusă una din spusele lui Zoroastru după care la greci se citește în acel fel cu toate că [25] la caldei se și citește, se și explică altfel.

32. A treia trinitate a zeilor cerești este numită Apollon, căruia îi este apropiat schimbătorul.

33. Trinitatea Proserpinei o însoțesc lateral trinitatea veghetoare și cea păstrătoare.

34. Doisprezece zei, despre care aflăm în *Phaidros*[41], sînt intermediari între cei cerești și cei pămînteni, fiind un lanț al acestora.

35. Zeii despre care aflăm în *Phaidros* trebuie împărțiți în patru trinități: una făuritoare, una veghetoare, una vitală și una păstrătoare.

36. Armatele zeilor mai tineri sînt în număr de patru. Prima sălășluiește de la primul cer pînă la începutul aerului, a doua de aici pînă la jumătatea aerului, a treia — de la jumătatea aerului pînă la pămînt.

37. Fiecăreia dintre acestea îi corespunde proporțional armata împătrită a îngerilor, Demonilor și Sufletelor.

38. În cel ce trăiește[42] prin sine apare întîi trinitatea ființei unice, a Unului ființat și a ființei unicate.

39. Făuritorul privind înapoi prin sine la împătrirea a ceea ce este însuflețit devine patru făuritori conform părților principale ale lumii[43].

40. În măsura în care făuritorul privește înapoi la exemplul unului trăind în *prin sine*, el face prima parte a corpului lumii.

41. Acolo unde făuritorul vede unicitatea Unului esențial în forma Unului, îi face pe zeii pămînteni ai acelei părți; acolo unde vede ființa Unului esențial face îngerii în acea parte; unde vede Unul ființei unicate face demonii și unde vede ființarea ființei unicate face viețuitoarele.

42. Creatorul face părțile celelalte proporțional cu exemplele formelor sale, după cum s-a spus și despre prima parte; ceea ce nu mai este nevoie să explic, deoarece oricine știe că prin analogie vei putea deduce de la sine.

43. La stăpînul înțelept, frumos și bun vom urca prin intelect, iubire și credință.

44. După cum credința confundată cu credulitatea este sub știință, astfel credința care este cu adevărat credință este în mod superlativ substanțial deasupra științei și intelectului, unindu-ne nemijlocit cu Dumnezeu.

45. După cum nu orice corp, ci chiar desăvîrșitul, tot astfel se dau la o parte conform sublimității naturii și treptelor lor rînd pe rînd viețuitoare, intelectul, viața, ființa și Unul.

[26] 46. După cum se întîmplă conform circuitului cauzalității, tot astfel, conform sublimității naturii și treptelor diferite se dau la o parte rînd pe rînd viețuitoarea, intelectul, viața, ființa și Unul.

47. Întregul ordin mediu rămîne în precedentul în mod stabil și el întărește în sine pe următorul.

48. După cum prima trinitate după unitate este în întregime măsurată în mod inteligibil şi finiform, astfel a doua trinitate este în întregime adevărată, măsurată în mod vital şi infinitiform. A treia este măsurată în întregime conform proprietăţii amestecului şi în mod formal frumos.

49. Prima trinitate dăinuie doar, a doua trinitate dăinuie şi înaintează, iar a treia după înaintare se schimbă.

50. Veşnicia deasupra stării de prin sine este însufleţită în trinitatea secundă şi medie.

51. După cum cauza inteligibilă este a seriilor universale, astfel cea intelectuală este a împărţirilor conform genurilor comune, cea cerească este a diferenţelor conform speciei, iar cea lumească a diferenţelor conform individualului.

52. Prin locul superceresc trebuie să înţelegem ceea ce este mai mult inteligibil decît intelectual în legătură cu trinitatea secundă; prin concavitatea subcerească — ceea ce este mai mult intelectual decît inteligibil; prin cer — ceea ce participă la fiecare din cele două.

53. Toate cele ce se spun afirmativ în *Phaidros* despre locul superceresc, se spun ca şi cum acesta ar avea înaintea sa genuri superioare la care participă şi nu ca şi cum ar fi în mod simplu primul. Cele ce sînt spuse în mod negativ sînt spuse după cum se socoteşte în mod analog că sînt legate de bunul prim care este în mod absolut cap al tuturor, al acestui ordin nedeterminat sau al aceluia.

54. Ambrozia este analoagă limitei, iar nectarul — infinitului.

55. După cum intelectul desăvîrşit trebuie cercetat din cele inteligibile, astfel virtutea călăuzitoare în sus trebuie căutată din cele intelectuale, operaţiunea desăvîrşită şi mijlocitoare — din materie, viaţa înaripată — din cele cereşti, înfăţişarea celor divine — din cele purificate, adevăratul şi angelicul cor; plinătatea acestuia, al cărui suflu vine de la sfinţi — de la demonii buni.

Raţionamente în număr de 14, conform matematicii lui Pitagora:

1. Unul, alteritatea şi ceea ce este sînt cauzele numerelor. Unul al unităţilor, alteritatea—a celor generative, ceea ce este — a celor substanţiale.

2. În numerele care comunică, unele sînt speciile numerelor și altele uniunile speciilor.

3. Cînd unitatea punctualului se îndreaptă către alteritatea binarului, atunci este un triunghi.

[27] 4. Cine a cunoscut ordinele I, II, III, IV, V, XII, acela va deține exact împărțirea providenței.

5. În ordinea Paladică aflăm prin unu, trei, șapte, — unificatorul separării, puterea cauzală și benefică a intelectului.

6. Proporția triplă — Aritmetică, Geometrică, Armonică — ni le arată nouă pe cele trei fiice ale lui Themis: simbolurile manifeste ale judecării, justiției și păcii.

7. Prin secretul razei drepte, reflectate și refractate, sîntem îndrumați în știința triplei perspective a naturii: intelectuale, sufletești și corporale.

8. Rațiunea are pentru dorință ca proporție — octava.

9. Irascibilul are cvinta ca proporție pentru dorință.

10. Rațiunea are ca proporție cvarta, față de mînie.

11. Nu trebuie acceptată judecarea simțului în muzică, ci doar a intelectului.

12. În formele numărării nu trebuie să extindem cele patruzeci de unități.

13. Orice număr plan echilateral simbolizează sufletul.

14. Orice număr liniar simbolizează zeii.

Raționamente în număr de 6, conform opiniei teologilor caldei:

1. Ordinul principal al separărilor nu este primul, după cum cred egiptenii, ci deasupra lui este ordinul izvornic în mod unic și preaînălțat.

2. Soarta nu este necesitatea primă a puterii seminale, ci este în mod intelectual starea împărtășită a rațiunilor însuflețite, statornică față de cele superioare, inevitabilă celor inferioare ei.

3. Calitățile substanțiale ale lucrurilor vizibile nu rezultă din virtutea particulară separată, după cum cred egiptenii, ci de la receptaculul prim al izvorului luminilor, prin strălucirea însuflețită în mod dependent.

4. Sufletele parțiale sînt luminate de către strălucirea intelectuală prin intermediul tuturor sufletelor demoniace și nu în mod nemijlocit după cum cred egiptenii.

5. Coordonarea intelectuală nu este în coordonare intelectuală, după cum a spus [28] Amosis Egipteanul, ci est deasupra întregii ierarhii intelectuale, în abisul prim al unităţii, ascunsă în mod neparticipativ sub întunecimile prime

6. Oricît este Luna deasupra, lumina ei este pură şi aceasta este substanţa traiectoriilor universale.

Raţionamente în număr de 10, conform vechii doctrine a lui Mercur Trismegistos Egipteanul:

1. Peste tot unde este viaţă, este suflet; peste tot unde este suflet, este minte.

2. Întreaga mişcare este corporală, întregul mobil este necorporal.

3. Sufletul este în corp, mintea în suflet, cuvîntul în minte, iar tatăl acestora este Dumnezeu.

4. Dumnezeu este în jurul tuturor şi prin toate, mintea în jurul sufletului, sufletul în jurul aerului şi aerul în jurul materiei.

5. În lume, nimic nu este lipsit de viaţă.

6. În Univers, nimic nu este al morţii posibile sau al tulburării.

7. Dumnezeu îi dezvăluie omului cele viitoare prin şase căi: prin vise, arătări, păsări, intestine, spirite şi prin Sibilă.

8. Adevărul este ceea ce este netulburat, nedeterminat, lipsit de culoare, nefigurat, neagitat, neînverşunat, pur, comprehensibil prin sine însuşi, bun fără a putea fi schimbat şi cu totul necorporal.

9. Cele răzbunătoare sînt următoarele zece, pe rînd: ignoranţa, tristeţea, nestatornicia, lăcomia, nedreptatea, bogăţia, dezamăgirea, invidia, înşelătoria, mînia, îndrăzneala nechibzuită şi perfidia[44].

10. Contemplatorul temeinic va vedea că acele zece răzbunătoare de care a vorbit precedentul raţionament conform lui Mercur, corespund prea puţin în Cabală coordonării în zece, precum şi celor puse în fruntea ei, adică celor despre care eu nu am putut spune nimic în raţionamentele cabalistice deoarece constituie un secret.

Raționamente în număr de 47, conform înțelepților cabaliști evrei a căror amintire este mereu în bine:

1. După cum omul și preotul de jos îi sacrifică lui Dumnezeu sufletele ființelor iraționale, astfel Mihael, preotul de sus sacrifică sufletele ființelor raționale.

2. Nouă sînt ierarhiile îngerilor, iar numele lor sînt Cherubim, Serafim, [29] Hasmaim, Haiot, Aralim, Tarsisim, Ophanim, Thepharsim, Isim.

3. Oricît ar fi de inefabilă denumirea de proprietatea clemenței, totuși negînd-o ea nu devine ceea ce conține proprietatea judecării[45].

4. Păcatul Adei a fost trunchierea împărăției prin despărțirea ei de celelalte plante[46].

5. Odată cu arborele științei bune și rele în care a păcătuit primul om, Dumnezeu a creat și vîrsta.

6. Marele Aquilo[47] este în mod simplu izvorul tuturor sufletelor, după cum ceilalți zei sînt doar a unora și nu a tuturor.

7. Cînd Solomon a spus în cuvîntarea sa din „Cartea Regilor" „Ascultă, o cerule"[48], prin *cer* trebuie să înțelegem linia verde ce conturează Universul.

8. Sufletele coboară de la a treia lumină la ziua a patra, de aici la a cincea și, ieșind de aici pătrund în noaptea trupului[49].

9. Prin cele șase zile ale genezei trebuie să înțelegem șase extremități ale construcției ce se pornesc de la *brești*[50], precum provin cedrii din pămîntul Libanului.

10. Este mai drept să se spună că paradisul este întreaga construcție decît că ar fi a zecea și că în mijlocul ei este așezat marele Adam care este Tiphereth[51].

11. S-a spus că din Eden iese un fluviu care se împarte în patru brațe semnificînd că din numărătoarea secundă înaintează a treia care se divide în a patra, a cincea, a șasea și a zecea.

12. Va fi adevărat că toate depind de soartă, dacă prin soartă înțelegem soarta supremă.

13. Cine a cunoscut în Cabală misterul părților inteligenței va cunoaște misterul Marelui Jubileiu[52].

14. Cine a cunoscut proprietatea meridională în coordonare de dreapta va înțelege de ce întreaga înaintare a lui Avraam a avut loc mereu către sud[53].

15. Dacă numelui lui Avraam nu i-ar fi fost adăugată litera ה, adică *ha*, Avraam nu ar fi dat viață [54].

[30] 16. Înainte de Moise toți au profețit prin căprioara cu un corn.

17. Peste tot în Scripturi unde este menționată iubirea mării și femeii, ne este dezvăluită în mod mistic unirea lui Tiphereth cu Kneseth Israel, sau a lui Beth cu Tiphereth[55].

18. Cel ce la miezul nopții se va împreuna cu Tiphereth va da o întreagă generație norocoasă.

19. Aceleași sînt literele din numele demonului rău, care este conducătorul acestei lumi, cu cele din numele Dumnezeului Din Trei Litere și cine știe să ordoneze transpunerea va ști să-l deducă pe unul din celălalt.

20. Cînd se va face lumină în oglinda nestrălucitoare precum în cea strălucitoare, atunci va fi noaptea precum ziua, după cum spune David.

21. Cine va cunoaște acea proprietate care constituie taina întunecimilor, va ști de ce demonii răi vatămă mai mult noaptea decît în timpul zilei.

22. Este îngăduit să se facă o coordonare multiplă a carelor, dar în ceea ce ține de misterul phylacteriilor[56], două sînt formațiile de car necesare ordonării: astfel, după cum din a doua, a treia, a patra și a cincea se naște un car fiind patru phylacterii pe care le învăluie *vav*, astfel și din a șasea, a șaptea, a opta și a noua rezultă al doilea car și sînt deci patru phylacterii pe care le cuprinde ה, adică *he*[57].

23. Asupra proprietății penitenței nu trebuie folosit cuvîntul.

24. Cînd Iov a spus: „cel care a făcut pace în cerurile sale" a înțeles apa din sud și focul din nord și pe conducătorii lor despre care nu trebuie spus mai mult.

25. Același lucru este *Breșit*, adică „a creat la început", ca și cum s-ar fi spus: „a creat în înțelepciune"[58].

26. Prin *becadmin*, spus de Anchelos Caldeul[59], adică cu cele eterne sau prin cele eterne, el a înțeles cele 32 de căi ale înțelepciunii.

27. După cum adunarea apelor reprezintă ce este drept, astfel marea către care se îndreaptă toate fluviile este divinitatea.

28. Prin ceea ce zboară și a fost creat în ziua a cincea trebuie să înțelegem îngerii puri care se arată oamenilor și nu pe cei ce li se arată doar în spirit.

29. Numele lui Dumnezeu, format din cele patru litere: *mem, sade, pe* și *sade*, trebuie apropiat de stăpînirea lui David[60].

30. Nici un înger ce are șase aripi nu se transformă vreodată.

31. Circumciziunea a fost dată pentru eliberarea de virtuțile impure ce se mișcă în formă de cerc.

[31] 32. De asemenea, circumciziunea are loc în ziua a opta, deoarece este mai presus de soția asimilată Universului.

33. Nu există în toată legea nici o literă care prin formă, legături, separări, mărime, semn, închidere, deschidere și ordine să nu manifeste cele zece taine ale numărării.

34. Cine va înțelege de ce se spune că Moise și-a ascuns chipul său, și că Ezechil și-a întors privirile către perete, va ști care trebuie să fie starea și așezarea celui ce se roagă.

35. Nici un lucru spiritual, coborînd mai jos nu va săvîrși aceasta fără veșmînt.

36. Păcatul Sodomei s-a făcut prin tăierea ultimului ram[61].

37. Prin taina rugăciunii dinainte de a fi lumină nu se înțelege altceva decît proprietatea pietății.

38. După cum teama exterioară este inferioară iubirii, astfel cea interioară este superioară iubirii.

39. Din precedentul raționament se înțelege de ce, în cartea *Facerii*, pornindu-se de la teamă este lăudat Avraam, despre care știm totuși că le-a făptuit pe toate prin proprietatea pietății și pornind de la iubire.

40. Oriunde ignorăm proprietatea de la care vine influxul deasupra cerinței pe care am formulat-o, trebuie să ne întoarcem în grabă la casa nării[62].

41. Întregul suflet bun este suflet nou venind de la răsărit.

42. De aceea a fost înmormîntat Iosif cu oasele și nu cu trupul, deoarece oasele sale erau virtuțile și oastea

arborelui de sus numit Şadich, care se întinde către tărîmul de sus[63].

43. De aceea n-a cunoscut nimeni mormîntul lui Moise, deoarece el a fost ridicat în Jubileul de sus şi deasupra Jubileului şi-a înfipt rădăcinile[64].

44. Cînd sufletul va cuprinde ceea ce poate să cuprindă şi va fi legat de sufletul superior, atunci îşi va lepăda de la sine veşmîntul pămîntesc, pentru a fi smuls de la locul său şi a fi unit cu divinitatea.

45. După încetarea profeţiei prin spirit, înţelepţii lui Israel au profeţit prin fiica vocii.

46. Regele tărîmului pămîntesc nu este pedepsit pe pămînt pentru că mai întîi ar fi umilită oastea cerească în cer.

47. Prin spunerea *Amen*, este considerată ordinea exprimată, modul prin care înaintează răspîndirile numărărilor.

[32] Raţionamente în număr de 500, conform propriei mele opinii, raţionamente care prin diviziunea cu zece se împart în Raţionamente Fizice, Teologice, Platoniciene, Matematice, Paradoxuri dogmatizante, Paradoxuri conciliante, Caldeice, Orfice, Magice şi Cabalistice; în acestea nu aşez nimic în mod asertiv sau probabil decît în măsura în care judecă acest aspect ca adevărat şi probabil Preasfînta Biserică Romană şi conducătorul ei, binecuvîntatul Suprem Pontif Inocenţiu al VIII-lea, la a cărui judecare, dacă cineva nu şi-a supus judecarea propriei minţi, înseamnă că e lipsit de minte.

Raţionamente paradox în număr de 17, conform propriei opinii, zise întîi ale lui Aristotel şi Platon, apoi ale altor doctori conciliaţi care par să se deosebească în cea mai mare măsură:

1. Nu există nici o cercetare naturală sau divină în care Aristotel şi Platon să nu se potrivească fie ca sens, fie ca lucru, chiar dacă prin cuvinte par să difere.

2. Cei ce afirmă că increaţia este proprietatea pozitivă constituind tatăl în fiinţarea ipostazică incomunicabilă, nu diferă cu nimic de părerea sfîntului doctor, de care par să difere însă în mare măsură, conform cuvintelor.

3. În legătură cu cea de-a şasea noţiune ce trebuie aşezată, noţiunea care este inspirabilitatea, thomiştii şi

scotiștii nu trebuie să difere dacă pătrund just fundamentele doctrinelor lor.

4. În legătură cu subiectul Teologiei, Thoma, Scotus și Aegidius concordă fundamental și radical, în ciuda faptului că în ramificații și în suprafața cuvintelor fiecare din ei pare să se deosebească de ceilalți.

5. Eu afirm că Thoma și Scotus nu se deosebesc în ce privește întrebarea dacă în Hristos a fost o ființare din două sau mai multe ființări.

6. Dacă-i înțeleg fundamental pe doctorii lor, thomiștii și scotiștii nu trebuie să difere ca opinie în privința distincției din natura lucrului.

[33] 7. Thoma și Scotus nu diferă în ceea ce privește distincția atributelor.

8. În următoarea aserțiune, pornită din adăugirile lor, Thoma și Scotus nu diferă: Oare îngerul poate să atingă în mod simplu egalitatea divină?

9. Legat de materie, de ceea ce este cunoscut mai întîi, Thoma și Scotus concordă în mod mai mult sau mai puțin universal, socotindu-se însă că se deosebesc în cea mai mare măsură în legătură cu aceea despre care voi așeza eu mai jos trei raționamente scrise, pornite din gîndirea fiecăruia din cei doi.

10. Legat de lucrul conceput nominal, primul concept care este luat în considerare este conceptul cel mai universal.

11. Legat de lucrul conceput prin definiție, primul concept care este socotit este conceptul lucrului propriu și convertibil.

12. Predicatele în cel mai înalt grad universale sînt în cunoașterea cea mai distinctă, cunoscută nouă în mod ultim.

13. Opinia Comentatorului despre dimensiune, despre principiile nesfîrșite și despre fundamente nu se împotrivește cu nimic doctrinei sfîntului Thoma.

14. În materie de obiect al intelectului Thoma și Scotus nu se deosebesc, după cum se crede, ci concordă.

15. Chiar dacă în aspectul superficial și în cuvintele lor apare o opoziție, Averroes și Avicenna nu diferă prin lucru și în mod fundamental în privința cercetării despre legătura cu ceva în cazul căderii sau al norocului.

16. Chiar dacă prin cuvinte diferă, totuşi Averroes şi Avicenna nu se pot deosebi fundamental în privinţa întrebării dacă fizicianul află că este corpul compus de la metafizician.

17. Thoma şi Scotus nu diferă în ce priveşte modul în care îngerii îşi au locul lor.

Raţionamente filosofice, în număr de 80, conform propriei mele opinii care, chiar dacă nu concordă cu filosofia comună, nu se depărtează totuşi prea mult de modul comun de a filosofa:

1. Din specia existentă în simţul exterior poate fi dedusă în mod nemijlocit specia universală.

2. Intenţia secundă este fiinţa raţiunii, posedînd mereu modul formei calitative, provenind consecutiv şi nu efectiv din operaţiunea intelectului.

3. Nici intenţia primă, nici cea secundă nu sînt vreundeva subiective.

4. Există în corpuri devenirea către altceva, care astfel aşază în mod corporal, după cum ea nu este aşezată în mod corporal, şi aceea este sfera ultimă, [34] după cum devenirea în altceva există în cele inteligibile, şi astfel aşază în mod inteligibil, după cum ea nu este în nici un mod aşezată, şi aceea este Dumnezeu.

Corolar.

Nu trebuie cercetat în ce fel este aşezată sfera ultimă, ci trebuie acceptat că ea nu este aşezată.

5. Singularul nu este înţeles de intelect nici urmînd adevărul, nici urmînd opinia Comentatorului lui Aristotel şi al lui Thoma.

6. Chiar dacă intelectul nu înţelege în mod singular, totuşi de la sine se face că singularul este cunoscut în mod desăvîrşit.

7. Orice lucru, oricum ar fi el alcătuit în puritatea fiinţării sale este înţelegător, intelect şi ceea ce este înţeles.

8. Din precedentul raţionament se consideră că materia ar fi principiul incognoscibilităţii, iar intelectul — agent al cognoscibilităţii[65].

9. Este numită imanentă acea acțiune care nu este în mod pasiv în acela care este denumit în mod pasiv prin cauză; prin aceasta ea se distinge de cea transcendentă.

10. Orice alt mod, în afara celui enunțat în precedentul raționament, este insuficient pentru a distinge acțiunea imanentă de cea transcendentă.

11. Cînd Averroes afirmă că nu există alt mijloc de a dovedi abstractul decît eternitatea mișcării, el nu înțelege aceasta în legătură cu un abstract anume, ci în legătură cu acela care prin treapta devenită ultimă, a abstracțiunii, este abstras și depărtat de corp.

12. Ființarea corporală nu are lucruri de la vreo formă substanțială sau de la treapta formei substanțiale.

13. Șase transcendențe, fixate de doctrina comună, au fost înfățișate de tinerii latini; acestea n-au fost cunoscute nici de peripateticii greci, nici de Aristotel, conducătorul lor[66].

14. Necesarul este după Aristotel prima cauză care se mișcă din necesitate.

15. După Aristotel este imposibil și cu totul irațional ca totul să se întîmple din [35] necesitate și acea necesitate să fie obținută prin sprijinul unei cauze.

16. Studiul falselor substituiri nu ține de Logic.

17. Nu s-a putut ca lumea să fie din eternitate de la Dumnezeu, în mod eficient, prin adevărata eficiență care este reducția de la putință la act.

18. De fapt lumea putea să fie produsă și chiar fusese produsă din eternitate de către Dumnezeu, conform lui Aristotel și Comentatorului; aceasta — prin acea eficiență care este fluxul natural și urmarea efectuală.

19. Cel ce neagă că cerul este însuflețit după cum și că motorul său nu ar fi forma sa, nu numai că se îndepărtează de Aristotel, ci dărîmă fundamentele întregii filosofii.

20. În actele intelectului nostru există o succesiune, dar nu prin raționea putințelor senzitive și consacrate după cum cred modernii, ci prin aceea că el este rațional.

21. Cunoașterea nou obținută devine din cunoașterea precedentă, precum și din limita aceleia, și în aceeași măsură din cauza efectivă, parțială, formală, directivă și în aceeași măsură din cauza materială pregătitoare.

22. Este practică acea stare constituită care în mod formal este regulatoarea oricărei operaţiuni constituante.

23. Starea constituită are o fiinţare practică şi speculativă — de la obiectul oferit, la subiectul în care este: chiar intelectul este numit practic sau speculativ pornind de la scopul pe care şi-l propune ca stare constituită.

24. Starea constituită practică se distinge de cea speculativă, prin scopuri.

25. Practica este operaţiunea care nu este cunoaştere în mod formal şi poate fi corectă sau incorectă dar corigibilă prin starea ei constituită şi prin generarea parţială a îndreptării de care este îndemnat practicantul.

26. Practicul şi speculativul sînt diferenţe accidentale ale stării constituite.

27. Teologia călătorului, după cum este a călătorului, trebuie numită în mod simplu practică.

28. Întreaga medicină este practică, după cum în adevăr am afirmat-o şi noi şi după cum în armonie cu noi au afirmat-o raţionamentele lui Averroes.

[36] 29. Logica este practică.

30. Simţul comun nu este distinct de simţul văzului, auzului, mirosului, gustului şi de cel tactil.

31. Afirmînd adevărul şi raţionamentele Comentatorului şi ale lui Albertus, vom spune că speciile inteligibile abstracte nu sînt date de către fantasme.

32. În orice cercetare în care cunoaşterea poate fi obţinută prin demonstraţie, e necesar să se cunoască în prealabil ce *(quid)* al subiectului şi al pasiunii, neînţelegînd însă prin *ce* — *ce* al numelui, după cum înţeleg cei ce expun, ci *ce* al lucrului.

33. Este posibil mersul înapoi, de la cauză la efect şi de la negoţul pe care-l visează Burleus.

34. Minimele naturalului fiind cuprinse în calităţi nu înseamnă că din această cauză se neagă faptul că mişcarea alterării devine în mod succesiv în timp.

35. Conform lui Averroes, este necesar să reţinem că forma genului este în realitate alta decît forma speciei; ceea ce nu se află în opoziţie cu principiile doctrinei sale.

36. Demonstraţia lui Aristotel din Cartea a VII-a a *Fizicii*[67], cum că tot ce se mişcă este mişcat de altceva, nu dovedeşte nimic din cele susţinute de Thoma sau Scotus, sau Aegidius pe care l-a urmat Johannes din Gand

sau Gradiateus, sau Burleus, sau alții pe care i-am citit; ci doar atît (ceea ce foarte bine a spus Comentatorul) că lucrurile au fost rău înțelese de către comentatorii latini și că în orice mișcare se face astfel încît motorul este diferit de ceea ce este mișcător, fie conform naturii, fie conform subiectului.

37. Demonstrația din cartea a VII-a a *Fizicii* dovedește în mod evident că cerul nu se mișcă de la sine; aceasta, date fiind și principiile lui Averroes, adevărate precum și foarte temeinice.

38. Ordinea cărților filosofiei naturale transmisă de Aristotel este următoarea: cartea *Fizicii*, a cerului și a lumii, despre generare, a astrelor, a mineralelor, despre plante, despre genurile viețuitoarelor, despre părțile componente ale viețuitoarelor, despre evoluția viețuitoarelor, despre suflet, apoi cărțile numite „scurte probleme naturale"[68].

Corolar.

Cei ce numese cartea a șasea despre suflet a naturalelor, se depărtează întru totul de gîndirea [37] lui Aristotel.

39. Orice cale de a salva spusa lui Aristotel, cum că vînturile răsăritene sînt mai calde decît cele apusene datorită căii de însuflețire a cerului, este ușuratică și de nimic.

40. Nici cugetările oferite de Aristotel, nici cele oferite de explicatori în legătură cu salinitatea mării nu sînt satisfăcătoare în cel mai înalt grad, față de adevărul Mozaic ce se arată mai satisfăcător spre a fi acceptat, adevăr oferit de cauzalitatea aceleiași providențe universale care a săvîrșit și dezvăluirea pe pămînt.

41. Nici o parte a cerului nu diferă de alta prin strălucire sau prin absența acesteia, ci printr-o strălucire mai mare sau mai mică.

42. Modul prin care cele inferioare sînt încălzite de cele superioare, mod oferit de Aristotel, nu ne apare ca fiind corect, în nici un caz.

43. Chiar dacă cele două nu pot sta alături în același timp, eu cred că ambele raționamente sînt adevărate în același timp, adică și ceea ce stabilește raționamentul lui

Averroes împotriva lui Avicenna, în ultima parte a primei cărți a *Fizicii* și toate aceste raționamente ale lui Avicenna pentru a dovedi principiul prim; toate sînt bune și eficace.

44. Dacă Thoma ar fi spus că după Aristotel inteligențele sînt în general, nu s-ar fi contrazis pe sine mai puțin decît pe Aristotel.

45. Dacă unitatea genului nu este doar din partea celui ce concepe, ci și din partea conceptului, este necesar ca toate care sînt în același gen logic, oricare ar fi ele, să fie și în același gen fizic.

46. În realitate știința este relativă, iar tot ceea ce poate fi știut este raportat la ea prin accident.

47. Păstrînd modul comun al doctorilor, adică acela prin care despre Dumnezeu se predică ceva în mod formal, afirm și eu două raționamente proxime, dintre care primul este acesta: numai Dumnezeu este astfel substanță încît în nici un mod nu este nonsubstanță.

48. A doua: Dumnezeu de aceea nu este în gen, deoarece este în mod substanțial substanță.

49. Stabilirea diferențelor între starea de concomitență și cea de albeață, sau a accidentelor coasemănătoare, prin aceea că ar fi separabil ceea ce este inseparabil de un subiect sigur, este fictivă.

[38] 50. Diferența care apare între accidentele mai sus scrise izvorăște doar din voita impunere a numerelor.

51. Este necesar să spunem conform lui Averroes că substanța este de la aviditatea intrinsecă a accidentului; aceasta este părerea unanimă și a lui Aristotel și a supremei filosofii.

52. Afirmația potrivită și a lui Averroes și a lui Albertus este că în definiția substanțelor nu trebuie așezată materia.

53. Dacă Thoma ar fi spus că, după Aristotel accidentele sînt în inteligențe, nu ar fi contrazis doar modalitatea lui Aristotel, ci și pe sine însuși.

54. Aceste propoziții trebuie acceptate ca fiind în întregime adevărate. Materia primă este măgarul, boul și asemănătorul.

55. În compusul material nu sînt două entități precise și distincte, ci o singură entitate.

56. Sunetul nu este mișcarea aerului prins între două corpuri, izbindu-se de ele, după cum susțin Aristotel și comentatorii săi, ci eu spun că din contactul unora sau altor corpuri rezultă un astfel sau altfel de sunet.

57. Judecățile pe care le aduc peripateticienii în a dovedi că în cauzele ordonate în mod esențial nu se merge la infinit, nu dovedesc din necesitate falsitatea problemei puse.

58. Virtutea senzitivă a simțului comun, după cum nu diferă de virtuțile senzitive ale simțurilor exterioare (după cum a arătat și raționamentul 30), tot astfel nu diferă nici de virtuțile senzitive ale simțurilor interioare, adică de cea plăsmuitoare sau imaginativă, de cea cogitativă și de cea legată de memorie; mai precis nu diferă prin subiect, adică prin lucru, după cum am afirmat-o prin adevărata cugetare a lui Platon și a lui Aristotel.

59. Eu afirm că toate calitățile elementelor sînt simboluri ale diverselor specii.

60. Dacă în ceva trebuie pusă figura a patra a silogismelor, aceea trebuie pusă pe care a pus-o Galienus și nu după cum au plăsmuit-o copilărește Francisc din Meyronnes și Petru Mantuanul; mai corect este totuși să nu se pună nici o figură.

61. Conform doctrinei lui Aristotel putem spune că metafizicianul tratează despre materie, în măsura în care lucrurile devin prin sine din ea, iar fizicianul, în măsura în care lucrurile devin prin accident din ea.

[39] 62. Rostirea exclusivă adăugată unului relativ nu exclude corolarul.

63. Nu trebuie acceptat că într-un tot cantitativ partea ar fi distinctă de totul său prin vreun mod diferit de act.

64. Opinia căreia-i subscrie Avicenna, că acel unu care se împletește cu ființa ar fi unul care este principiul numărului și astfel în mod consecutiv fiecare lucru ar fi unul prin intenția adăugată esenței sale, chiar dacă nu este în mod necesar adevărată, este totuși probabilă și este apărată de el.

65. Chiar dacă în noi putința intelectivă este accident, în îngeri ea este substanță.

66. Formalitatea este actanța aptă prin sine spre a desăvîrși un intelect posibil.

67. Dacă din alăturarea elementelor s-ar face un amestec, oricum ar fi aşezate, elementele s-ar păstra, ar fi un amestec din elemente în neamestec după cum ar fi şi din materia despărţită de spiritualul cald, vaporos şi înălţat în ele.

68. În toate cele ce sînt sub Dumnezeu, materia este aceeaşi conform esenţei, dar diversă conform fiinţării.

69. Quidditățile naturilor fizice pot fi concepute fără accidente, printr-un concept adecvat şi propriu şi sînt cercetate fie de metafizician fie de fizician.

70. Corpul organic, care este materia sufletului şi este aşezat de Aristotel în definirea aceluia, este corpul şi organic prin forma distinctă în mod esenţial de sufleteul care-l desăvîrşeşte pe el.

71. Trebuie spus, conform tuturor filosofilor, că Dumnezeu face în mod necesar tot ceea ce face.

72. Nu este filosof acela care are îndoieli în legătură cu faptul că unul devine în mod mai adevărat şi substanţial din inteligibil şi din intelect, decît din materie şi din forma materială.

73. Păstrînd opinia despre sufletul intelectiv, pe care o susţine Comentatorul, mie mi se pare mai raţional să susţin că acest suflet nu este subiectul nici unui accident şi să apăr această poziţie ca adevărată fără să o definesc; chiar dacă acela ar susţine-o pe aceasta dintre celelalte.

74. Eu zic, conform lui Thoma, că trebuie să afirmăm că fericirea noastră constă în actul reflex al intelectului.

[40] 75. Definiţia naturii cereşti cuprinde şi *ly* şi este socotită copulativă şi nu disjunctivă[69].

76. După cum orice filosof spune că virtuţile senzitive sînt în inimă, astfel orice medic spune că ele sînt în creier.

77. Este o greşeală ceea ce se afirmă de către şcoala comună a tuturor cugetătorilor latini, despre operaţia primă a intelectului, deoarece nu există o altă operaţie a părţii raţionale decît acelea două pe care ei înşişi le socotesc a fi a doua şi a treia, mai precis compunerea şi discursul.

78. Accidentele nu trebuie numite în nici un mod esenţe, ci ale fiinţei.

79. Şase sînt principiile formei absolute.

80. Dacă o limbă este prima prin ceva, dar nu prin

cazuri, aceasta este ebraica deoarece este deschisă unor multiple legături.

Raționamente paradox în număr de 71, conform propriei mele opinii, raționamente ce aduc noi dogme în filosofie:

1. După cum ființarea proprietăților este precedată de ființarea quidditativă, tot astfel ființarea quidditativă este precedată de ființarea unului.

2. Nu putem spune că despre lucrul însușit în modul cel mai sigur, se predică altceva prin predicația spusă în mod propriu.

3. Cine atinge lucrul în definiție atinge lucrul în alteritate.

4. Numai acela ce atinge lucrul în exactitatea uniunii sale atinge lucrul după cum este el însuși.

5. Cu cît este mai distins un anumit mod de cunoaștere, cu atît ajunge mai imperfect în intelect, în mod disproporțional și inutil acestuia.

6. După cum cunoașterea prin demonstrație, pe care o încercăm aici este cea mai desăvîrșită omului conform statutului comun, astfel în mod simplu, printre celelalte cunoașteri este cea mai imperfectă.

7. După cum Dumnezeu este în mod simplu cunoașterea întregii ființări, astfel intelectul este definirea întregii ființări, iar sufletul — știința întregii ființări.

8. Dacă teologia este transmisă în mod teologic, ea va fi legată de subiectul prim, de acela care este în mod unic unul și de oricare, care conform ființării sale unice este precum subiectul secund.

9. Adevărata Metafizică, transmisă în mod metafizic este legată de orice care este [41] formă adevărată, după cum și de subiectul prim și de orice care este conform ființării sale formale, după cum și de obiectul secund, neocupîndu-se însă de demonstrație prin modalitatea progresării.

10. După cum în creatură înlănțuirea nu se distinge, este ființa, așadar este, astfel în Dumnezeu nu se distinge este, deci ființa este.

11. Același lucru este numit, în rațiunea creației actualității sale — ființare, iar prin rațiunea determinării sale este numit esență.

12. După cum îngerul se compune în mod necesar din esență și ființare, astfel sufletul se compune în mod necesar din substanță și accident.

13. Contradictoriile se împart în mod egal în natura actuală.

14. Chiar dacă precedentul raționament este adevărat, este totuși mult mai potrivit să se spună că în natura intelectuală nu sînt contradictorii, decît să se spună că ele se împart.

15. Contradictoriile coincid în natura unului.

16. Aristotel a așezat în mod rațional în științele sale primul principiu conform căruia despre orice se poate spune un altceva contradictoriu.

17. În intelect este acesta și acela, dar nu este acesta în afara lui acela.

18. De aceea apare în suflet imposibilitatea contradictoriilor, deoarece este prima cantitate ce așază partea în ceea ce este în afara părții.

19. Fiecare are în natura intelectuală, de la unitatea sa inteligibilă, atît ceea ce-l unicizează sieși, cît și ceea ce îi păstrează proprietatea imaculată și neamestecată.

20. Ipseitatea oricui este în cel mai înalt grad ea însăși atunci cînd în însăși sînt toate, după cum în însăși toate sînt însăși.

21. Prin raționamentele spuse înainte, se poate înțelege ce este homeomeria lui Anaxagoras, pe care intelectul Făuritor a distins-o de rest.

22. Să nu se mire nimeni că Anaxagoras a numit intelectul neamestecat, cînd acesta este în cel mai înalt grad amestecat deoarece amestecul în cel mai înalt grad coincide în natura intelectuală cu maxima simplitate.

23. După cum formele substanțiale sînt în lumea secundă prin modul accidentelor, astfel formele accidentale sînt în lumea primă modul substanțelor.

Corolar.

După cum în lumea primă nu este albul, ci însușirea de a fi alb, astfel în lumea secundă nu este focul, ci faptul de a fi foc.

[42] 24. Nu se poate spune că mulțumită cuvîntului, în intelect focul, apa și aerul sînt trei idei, ci se cade să se spună că — în mod întreit.

25. Dacă nu nimicim natura intelectuală, nu putem înțelege ideile numărării, decît prin intenția ideii numărului prin celelalte idei, după cum este aceasta prin toate.

26. Din precedentele raționamente se poate înțelege care este numărul formal despre care Pitagora spunea că este principiul tuturor lucrurilor.

27. Cinci categorii trebuie așezate ca prime: Unul, Substanța, Cantitatea, Calitatea și (în) *ceva*.

28. Este mai drept să fie redusă la cele cinci de sus diversitatea ființelor decît la cele zece stabilite mai întîi de Architas, iar apoi de Aristotel, sau la cele cinci stabilite de Plotin, sau la cele patru stabilite de Stoici.

29. Rațiunea categoriei unului este despărțirea desăvîrșită de tot ce e exterior.

30. Rațiunea categoriei substanței este perfecțiunea unitară a substanței neîmpărtășite.

31. Rațiunea categoriei cantității este extrapunerea părții la parte.

32. Rațiunea categoriei calității este adevărul denominării prin participarea inerentă.

33. Rațiunea categoriei *(in) ceva* este ființarea imaginară.

34. Nu este nici un predicat formal neparticipativ care să nu poată predica parțial despre substanță.

35. După cum despre intelectul singur se spune în adevăr că este foc și că este apă, că este mișcare și că este stare, astfel despre sufletul singur se spune pe drept că îngheață și încălzește, că stă și că se mișcă.

36. După cum intelectul multiplică unitatea lui Dumnezeu, tot astfel sufletul quantifică și extinde multitudinea intelectului.

37. Inteligibilul prim cu primul intelect, și primul mobil cu primul cunoscător coincid.

38. În suflete inferioare rațiunea este cunoscută prin modalitatea simțurilor, iar în sufletele inferioare simțul este cunoscut prin modalitatea rațiunii.

39. Acea minunată afirmație, a vestitului însoțitor barbar al Nimfelor și Demonilor, [43] despre cele 183 de lumi[70]

în figura triunghiului cu trei unităţi unghiulare constituite ca una medie, este înţeleasă cel mai corect dacă pornind de la unitatea inteligibilă am înţelege trinitatea intelectuală, sufletească şi seminală şi a principalelor părţi ale lumii, prin calcularea numărului sferic prim.

40. Nu numai filosofii platonicieni, ci chiar unii dintre peripateticienii despre care nu s-ar părea şi cei ce-l urmează pe Averroes au acceptat că sufletul, prin calea purificării, în absenţa oricărei alte preocupări sau cercetări, printr-o foarte simplă şi bine măsurată analogie şi printr-o întoarcere asupra inteligibilelor obişnuite, poate obţine ştiinţa desăvîrşită a tuturor celor ce se pot şti.

41. După cum se are pe sine simţul comun în cunoaşterea calităţilor accidentale şi a calităţii materiale, astfel se are pe sine raţiunea în cunoaşterea calităţilor substanţiale, într-o proporţie înlănţuită; aceasta, deoarece simţul acţionează în mod senzual, iar raţiunea în mod raţional.

42. Infinitatea lui Dumnezeu poate fi dovedită prin suprema întoarcere la fiinţarea intelectuală şi la calea Teologiei mistice, iar orice altă cale de a dovedi aceea este ineficientă.

43. Actul care devine fericit prin natura angelică şi prin fericirea raţională ultimă nu este actul intelectului nici cel al voinţei, ci este uniunea unităţii, care este în alteritatea sufletului împreună cu unitatea, uniune care este fără alteritate.

44. Aristotel nu tratează despre Dumnezeu în cartea *Metafizicii* decît în ultimul capitol, al doisprezecelea care începe astfel: „Trebuie chiar cercetat în care mod posedă Universul binele"[71].

45. Poate fi totuşi corectă ordinea cărţilor *Metafizicii* — după cele naturale — în modul în care le-a ordonat Aristotel, adică neurmărind nici un proces compoziţional sau de desfăşurare.

46. Dat fiind orice obiect practicabil, dacă toate celelalte situaţii sînt egale, este mai nobilă operaţia care-l practică, decît cea care-l contemplă.

47. Mai lesne poţi salva textul lui Aristotel în care se spune că întregul suflet este nemuritor decît pe cel în care se spune că întregul suflet este muritor.

48. În afara celor trei genuri ale demonstraţiei cu *deoarece (quia), din cauza a ceva (propter quid)* şi *în mod sim-*

plu (simpliciter), genuri stabilite de Aristotel și de Comentator, este dat și un al patrulea gen al demonstrației, ce poate fi numit demonstrația transformării, mai puternic decît toate cele spuse înainte.

[44] 49. Cu mult mai impropriu se spune despre Dumnezeu că ar fi intelect sau cel ce înțelege, decît despre sufletul rațional că ar fi înger.

50. Singură materia este suficientă pentru a salva aceasta, și mulțumită ei Aristotel și ceilalți filosofi au așezat lipsa printre principiile naturale[72].

Corolar.

Lipsa nu trebuie așezată printre principiile naturale.

51. Trei sînt principiile lucrurilor naturale: materia, mișcarea și forma.

52. Aceeași este știința și despre Dumnezeu și despre om și despre materia primă, iar cel ce a avut știința despre una din acestea le va avea și pe celelalte într-o proporție înlănțuită, adică a celei mai îndepărtate la cea mai îndepărtată, a celei de mijloc la cele mai îndepărtate, a celor mai îndepărtate la cele de mijloc.

53. Cine neagă materia primă nu contravine nici simțului și nici nu neagă rațiunea fizică.

54. Pentru a dovedi că materia primă este, mai mult ne întărește calea numerelor sau calea filosofiei catolice, decît vreo rațiune fizică în care simțul ar avea pătrundere.

55. Cel care deține în mod profund și radical ordonarea limbii ebraice și a învățat să se servească de ea în științe în mod proporțional, va deține cu totul norma și regula descoperirii a tot ceea ce poate fi știut.

56. Pe lîngă distingerea lucrului și a rațiunii trebuie stabilită și o a treia pe care eu o numesc a inadecvării.

57. Speciile dușmăniei[73] care se multiplică de la lup pînă la modul de a aprecia al oii nu sînt specii ale vreunui accident, ci sînt specii ale substanței.

58. Formalitatea este obiectul adevcat al intelectului.

59. Oriunde este dată vreo natură compusă din mai multe naturi remanente ei prin act, întotdeauna este mai nobilă în mod substanțial în ea, și în mod accidental în alta.

60. Sufletul nu înţelege nimic în mod distinct şi prin act decît pe sine.

61. Toată substanţa sufletului raţional este parte intelectuală.

62. Sufletul se înţelege mereu pe sine şi înţelegîndu-se înţelege într-un anumit mod toate fiinţele.

63. Chiar dacă în suflet natura intelectuală, prin care acesta se întîlneşte cu îngerul, astfel este după cum este natura raţională prin care se distinge de acela, totuşi în el nu este nimic intrinsec prin care să poată înţelege ceva distinct de el fără propria specie.

[45] 64. Natura intelectuală care este în sufletul raţional deasupra naturii raţionale, diferă precis de natura intelectuală pură, după cum diferă partea de întreg.

65. Deoarece se deosebeşte de intelectul intelectual ca parte medie şi nu doar ca parte, intelectul sufletesc aduce mai multă pace totalităţii intelectuale.

66. Printr-o formalizare intrinsecă, sufletul poate ajunge la aceea ca prin forma sa substanţială să le înţeleagă pe toate în mod indivizibil.

67. Oricărei serii a sufletelor îi corespunde un intelect pur.

68. Toate sufletele cereşti sînt unu în intelectul prim.

69. Chiar dacă se poate raţiona conform filosofiei că întreaga serie sufletească este beatificată în propriul intelect, aceasta ar fi afirmată totuşi în mod probabil şi nu asertiv.

70. Dar fiindcă trei au fost cei care au afirmat că totul este Unul — Xenophanes, Parmenide şi Melissos, cel ce va cerceta cu atenţie spusele lor va constata că unul lui Xenophanes este acela care în mod simplu este unu. Unul lui Parmenide nu este unul absolut cum s-ar crede, ci unul-fiinţă. Unul lui Melissos este unul avînd corespondenţa extremă cu unul lui Xenophanes.

71. Prin ceartă şi prietenie în suflet, Empedocle nu înţelege nimic altceva decît puterea ce duce în sus şi puterea zeilor de a duce puteri despre care eu cred că sînt analoge în ştiinţa Sephirot-urilor eternităţii şi gloriei[74].

Raționamente în Teologie în număr de 29, conform propriei mele opinii, destul de diferite de modul obișnuit de vorbire al teologilor:

1. Cine ar spune că accidentul nu se poate arăta dacă nu există în ceva ar putea deține dovada Euharistiei; și aceasta chiar susținînd că substanța pîinii nu se păstrează, după cum pretinde și calea comună în gîndire.

2. Dacă se păstrează calea comună a posibilității înlocuirii privitor la vreo creatură, eu spun că aceasta se poate face fără convertirea pîinii în corpul lui Hristos sau fără a reduce starea de pîine astfel încît în altar să fie corpul lui Hristos conform adevărului [46] Euharistiei; aceasta ar fi spusă însă vorbind despre posibil și nu despre o atare ființare.

3. Susținem împreună cu adevărul teologic că rațiunile formale și efective ale lucrurilor sînt descoperite în prima minte creată dintîi de Dumnezeu.

Corolar.

Acolo unde ideile sînt în mod ideal, acolo nu sînt în mod formal iar acolo unde ideile sînt în mod formal — ele sînt în mod ideal.

4. Dacă l-am pune pe Dumnezeu să cunoască creaturile, ca obiect secundar al intuiției sale, după cum este pus în mod comun, eu spun că Tatăl a generat cuvîntul înainte ca creatura să cunoască.

5. Perfecțiunile atributive, nici în Dumnezeu și nici presupuse quidditative conform lui, nu afirmă diversele rațiuni definibile în principal sau descriptibile.

6. Cercetarea cunoașterii divine nu se limitează formal după cum afirmă școala comună a teologilor la creaturi sau la obiectele primare sau secundare, ci doar la sine, fără nimic primar sau secundar privitor la ea.

Corolar.

Nu există o multitudine diferită a intelectelor în Dumnezeu și nici a creaturii, după cum așază intelectele

în număr cu esența divină, precum în cele înțelese, ci există profund în intelectul cel mai simplu unic.

7. Cele trei transcendențe din care constă imaginea nu afirmă drept rațiunile diverse și definibile sau descriptibile în principal.

8. Hristos nu a coborît în adevăr în Infern, cel puțin cît privește prezența reală, după cum stabilește Thoma și calea comună, ci doar în măsura în care se dovedește aceasta[75].

9. Chiar dacă mie mi se pare probabil, nu trebuie totuși afirmat în mod pertinent că sufletul lui Hristos nu ar fi putut coborî în Infern prin vreun mod diferit, necunoscut nouă.

10. Acele cuvinte „Acesta este trupul meu ..." care sînt rostite în sfințire, sînt considerate în mod material și nu simbolic.

11. Dacă este păstrată calea comună care ne duce la Dumnezeu prin actul intelectului, eu afirm următoarele două raționamente, dintre care primul este acesta: [47] cei ce văd cuvîntul în acel act prin care ating esența divină, nu ating creaturile decît la nivelul cunoașterii formale în mod distinct și echipotent, prin echipotența obiectului și nu a actului.

12. Cei fericiți posedă o dublă cunoaștere despre creaturi, ce ajunge la ele, una fiind derivată din aceea prin care se ajunge la cuvînt, iar cealaltă conformă cunoașterii prin contemplarea creaturii în lucrul creat.

13. Eu nu sînt de acord cu afirmația cugetării comune a teologilor cum că Dumnezeu poate înlocui orice natură, ci admit aceasta doar legat de rațional.

14. Nici în modul stabilit de Thoma, nici crucea lui Hristos și nici vreo altă imagine nu trebuie adorată de dragul adorării.

15. Dacă Adam nu ar fi păcătuit, Dumnezeu ar fi fost încarnat dar nu crucificat.

16. În lumina în care Ioan a văzut Apocalipsa, în aceea el nu a înțeles Apocalipsa.

17. Primul păcat al îngerului a fost păcatul omisiunii, al doilea păcatul bogăției, al treilea — păcatul îngîmfării.

18. Eu afirm în mod probabil, și chiar dacă nu ar fi conform modului comun de a afirma al Teologilor, eu tot aș afirma cu tărie: afirm totuși că în sine este probabilă

această afirmație adică: după cum nimeni nu crede că ceva este în mod precis astfel, pentru că astfel vrea să creadă, tot astfel nimeni nu crede că altceva este în mod precis adevărat, pentru că el vrea să creadă că este adevărat.

Corolar.

Nu-i este în puterea liberă omului să creadă că cuvîntul credinței este adevărat cînd îi convine aceasta sau, cînd îi place lui, să creadă că acesta este fals.

19. Dacă nu ar fi spusele sfinților, care par să afirme în aspectul propriei exprimări opusul, eu aș afirma cu tărie acest raționament precum și următorul, raționamente care ar constitui ființări probabile, posibil de apărat prin actul raționării și dintre care primul este acesta: păcatul de moarte este în sine răul finit.

20. Al doilea este acesta: prin păcatul de moarte al timpului finit nu se cade să se înțeleagă pedeapsa infinită conform timpului, ci doar finită.

21. Nu întreaga voință a bineiubitului Dumnezeu este eficace.

[48] 22. Spusa Apostolului care afirmă că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să devină mîntuire trebuie înțeleasă în mod pozitiv în legătură cu mai sus arătata voință a celui bineiubit.

23. Voința precedentă astfel poate fi descrisă. Acea voință a lui Dumnezeu este cea pe care Dumnezeu o dă uneia dintre cele naturale sau care le preced și dintre care poate fi urmată una cu care Dumnezeu este pregătit să acționeze dacă altul ar dori-o și căreia nu li se va manifesta în mod contrar cu vreun precept sau sfat de urmat, permițîndu-i aceleia să voiască să acționeze liber spre a-și urma propria-i mîntuire.

24. Păstrînd calea comună a teologilor, după care fericirea ar fi în intelect sau în voință, eu afirm două raționamente dintre care primul este acesta: intelectul nu ar ajunge la fericire dacă nu ar fi actul voinței care în intelect este mai valoros prin însuși actul intelectului.

25. Al doilea raționament este acesta: chiar dacă în mod formal actul intelectului ce fericește atinge esența

obiectului, totuşi ceea ce are actul său în jurul aceluia pentru a fi act al fericirii, provine în mod formal de la actul voinţei.

26. În cele divine persoanele se disting prin număr.

27. În cele divine personalităţile sînt diferite de la început.

28. Teologic vorbind, eu afirm că în ev nu este o succesiune în mod formal intrinsecă şi legată de continuare, ci una legată de limită; conform filosofilor însă aş spune altfel aceasta.

29. Este mai raţional să credem că Origene este mîntuit decît că este pedepsit.

Raţionamente în număr de 62, conform propriei opinii, legate de doctrina lui Platon căreia i se adaugă aici cîte ceva deoarece chiar primul raţionament îşi asumă spre clarificare întreaga doctrină a lui Platon:

1. Prin numerele întreite aşezate de Platon în *Timaios*, în triunghiul ce semnifică sufletul sîntem înştiinţaţi pînă unde trebuie să înaintăm în formele numărării prin natura aceluia care este prima formă ce formează. Prin numerele îndoite aşezate tot acolo, sîntem înştiinţaţi pînă unde trebuie coordonate în cele două capete extreme, cele medii, prin natura aceluia care este mijlocul în Univers.

2. Cînd i se cere lui Platon să spună dacă lumea s-a făcut după exemplul născut sau nenăscut, nu se întreabă nimic altceva decît dacă s-a făcut după raţiunile sufleteşti sau după ideile intelectuale.

[49] 3. Cine cunoaşte modul de a ilumina al celor de sus deasupra celor de mijloc înţelege că platonicienii semnifică acelaşi lucru prin adunarea sufletelor pe muntele Ida[76], iar evreii prin adunarea pe muntele Sinai pentru ascultarea Legii.

4. Cine ştie că raţiunea cauzei presupune raţiunea desăvîrşitului va înţelege conform doctrinei platonice de ce a spus Pherekydes că Iupiter nu a făcut lumea înainte ca el să se fi transformat în iubire[77].

5. Prin sfera inteligibilă satisfăcută de Venus, Empedocle nu înţelege altceva decît lumea arhetipală, satisfăcută de ordinea providenţei prime, ordine dînăuntrul celor ce dăinuie[78].

6. Iubirea este numită de către Orfeu „fără ochi", pentru că ea este deasupra intelectului.

7. Cînd Platon spune în *Timaios* că sufletul este așezat în mijlocul lumii, orice ar spune ceilalți platonicieni, prin mijloc eu înțeleg Luna.

8. Sub aspectul ființei limitate, următoarele cinci categorii ale lui Platon sînt stabilite ca transcendente: Ființa, Același, Altul, Starea constituită și Mișcarea[79].

9. Vorbind platonic despre suflet, eu afirm că sufletul trăiește cu Saturn o viață contemplativă, cu Iupiter una politică și practică, cu Marte una nervoasă și ambițioasă, cu Venus una pătimașă și voluptuoasă iar cu Mercur una vegetală cu sens netrebnic.

10. Din precedentul raționament se poate socoti ce semnifică acea vergea a lui Mercur, dătătoare de somn adînc[80].

11. Prima șeptime a vieții omenești este sub Mercur, a doua sub Venus, a treia sub Marte, a patra sub Iupiter, a cincea sub Saturn, iar ultimele două șeptimi conform aceluia care a fost dominant în primele.

12. În mai sus arătatele părți ale vieții, Soarele și Luna conlucrează ca și cauze universale și totodată și prin apropierea Lunei de Mercur și Saturn, a Soarelui de Venus și Marte și a amîndurora simultan de Iupiter.

13. Dacă urmăm teologia Sirianului[81] este mai rațional să-i împărțim pe sacerdoții ierarhiei eclesiastice, în ierarhia cerească în mod mistic după virtuți.

14. Cînd îl auzim pe Platon invocîndu-le pe Pallas și iubirea ca pe zei filosofi, trebuie astfel să înțelegem încît iubirea să fie filosof prin rațiunea căii, iar Pallas prin rațiunea limitei.

15. Prin rațiunea extremelor și a mediului putem cunoaște în mod potrivit treptele [50] Universului ce pot fi astfel împărțite în cinci: Ființa în sine, ființa în adevăr, nonființa în nonadevăr, nonființa întru adevăr[82].

16. Prin însuși astfel, într-adevăr astfel, mereu astfel, în doctrina lui Platon trebuie să înțelegem proprietatea intelectului, a sufletului și a corpurilor prime.

17. Dacă urmăm doctrina Sirianului, e necesar ca prin unitatea totalului, a intelectualului, care se divide în trei părți, adică substanțială, potențială și operativă, să așezăm

caracterul trinar al intelecţiei parţiale, adică participate şi imaginare.

18. Orice ar spune ceilalţi platonicieni despre distincţia părţilor sufletului raţional, eu adaug că dacă împărţind pe νους, adică partea raţională în διάνοια şi αἴσθησις, aceeaşi parte poate fi numită δοξαστικὸς, după cum este alăturată fanteziei, sau λογιστικός după cum este alăturată sieşi[83].

19. Tot ce se poate ca acea parte a sufletului nostru raţional pe care conform peripateticilor eu o numesc intelect posibil[84], să ajungă ca fără vreo legătură să meargă către plăsmuiri şi să opereze cu ele.

20. Frumuseţea este descoperită în mod mai desăvîrşit şi mai adevărat în cele inteligibile decît în simţuri.

21. Cînd Platon afirmă că iubirea s-a născut din unirea lui Pan şi Poros în grădinile lui Iupiter, în zilele de naştere ale lui Venus cînd zeii se aşezau la masă, nu înţelege altceva decît că iubirea, adică dorinţa de frumuseţe s-a născut în mintea îngerilor întîia dată, atunci cînd în ea s-a arătat, chiar dacă imperfectă, strălucirea ideilor[85].

22. Iubirea de care vorbeşte Platon în *Symposion* nu poate fi în nici un mod în Dumnezeu.

23. Prin dubla Venus[86] de care se vorbeşte în *Symposionul* lui Platon, nu trebuie să înţelegem altceva decît dubla frumuseţe, adică cea sensibilă şi cea intelectuală.

24. În Dumnezeu frumuseţea este prin cauză, în intelectul total este în mod esenţial totalitar, în intelectul particular — în mod parţial esenţial, în sufletul raţional — în mod adevărat participativ [51], în accidentele vizibile ale cerului — în mod imaginar parţial esenţial, în calităţile substanţiale vizibile — în mod imaginar parţial esenţial, iar în cantităţi — în mod imaginar participativ.

27. Cînd Platon spune „Tot ce există, există de la o cauză"[87], trebuie raportat prin sine la prin sine şi prin accident la prin accident.

28. Cînd Platon a afirmat în *Timaios* că sufletul este alcătuit din substanţă indivizibilă şi divizibilă, prin substanţa indivizibilă el a semnificat intelectul sufletesc, iar prin cea divizibilă raţiunea sufletească.

29. Nu trebuie să credem pornind de la doctrina lui Platon, că sufletul ar înţelege ceva prin privirea îndreptată

către idei, decît atunci cînd acesta ajunge la acea stare care este treapta supremă a desăvîrșirii contemplative.

Corolar.

Greșesc cei care conform lui Platon cred că toate cele ce le cunoaștem și înțelegem zilnic, le-am cunoaște în lumina ideilor.

30. Platon spune în *Timaios* că modalitatea de cunoaștere prin idei este aceea căreia puțini oameni îi sînt părtași, dar zeii toți desigur.

31. Este cu totul nepotrivit ca prin cele cinci nașteri din Fabula Criciei, să explici cinci forme ale corpului.

32. Prin cealaltă viață, pomenită în *Epinomis* trebuie să înțelegem conexiunea părții cu totul, sau (ceea ce cred că este la fel) ceea ce cabaliștii numesc „veacul care va veni".

33. În ce măsură este adevărat ceea ce se afirmă în *Epinomis* anume că dintre toate științele speculative, știința aritmetică oferă cel mai mult pentru fericire, se poate deduce prin raționamentele mele despre matematică.

34. Prin cerul despre care Platon afirmă în *Epinomis* că este cauza tuturor bunurilor, trebuie să înțelegem cerul însuși ca în-sufletire cerească și nu ideea de cer.

35. Prin conducerea necesității, în *Symposionul* lui Platon nu trebuie să înțelegem nimic altceva decît supra-abundența naturii altului deasupra naturii lui același, și a infinitului deasupra limitei.

36. Prin demonstrația lui Platon în *Phaidros* despre nemurirea sufletului, nu este dovedită aceasta referitor la sufletele noastre, după cum cred Proclos, Hermeias și Sirianul, nici referitor la întregul suflet, după cum cred Plotin și Numenius, nici referitor la sufletul lumii, după cum crede Poseidonios, ci în legătură cu oricare suflet ceresc și astfel este concluzionată nemurirea.

37. Timpul este în mod esențial în cele incorporale și în mod participativ în cele corporale.

[52] 38. Acolo unde are.ființare esențială, timpul are ființare în mod total în afara sufletului.

39. Timpul își are ființarea participată de la suflet, chiar de la sufletul prim prin modul cauzalității efective după cum și de la cel ultim prin modul înlănțuirii obiective.

40. Mişcarea primului cer şi în mod universal orice mişcare de loc sau de alterare a aceluia, se măsoară în timp în mod secundar şi prin accident.

41. Chiar dacă natura intelectuală le înţelege deodată pe toate, aceasta nu se întîmplă totuşi prin virtuala şi pătrunzătoarea stăpînire de sine, ci prin pătrunderea succesivă a formelor şi prin înlănţuirea nedisociată a întregii fiinţări participate, adică formale.

42. Prin demonstraţia lui Platon din *Phaidros*, referitoare la nemurirea sufletului, eternitatea lumii este mai temeinic demonstrată decît prin vreun raţionament de-al lui Aristotel din cele opt cărţi ale *Fizicii*.

43. Din modul în care fiecare din ei este văzut se poate afla de ce omul nu poate să nu fie văzut dacă este de faţă aşezat în puterea vizuală; în timp ce demonul este văzut doar atunci cînd vrea să fie văzut.

44. După cum omul este văzut şi auzit de om prin mişcarea simţului către exterior, astfel demonul este văzut şi auzit de către om şi demon prin mişcarea simţului către interior.

45. Simţul naturii pe care-l stabilesc în cea mai mare măsură Alkindi, Bacon, Guillaume din Paris şi alţii, precum şi toţi Magii, nu este altceva decît simţul vehiculului pe care-l stabilesc platonicienii.

46. Cînd Platon spune că nimeni nu păcătuieşte decît involuntar, nu trebuie să înţelegem altceva decît ceea ce susţine Thoma, anume că nu poate fi păcatul în voinţă decît dacă există vreo deficienţă în raţiune.

47. Providenţa este statuativă în Dumnezeu, ordinativă în inteligenţă, executivă în suflet, denunţiativă în cer şi limitativă în întregul Univers.

48. Nu numai prin cele spuse în *Epinomis* şi în *Philebos*, dialoguri în care Platon aşază în mod clar fericirea în contemplare, ci şi prin cele spuse în *Phaidros* despre furia iubirii, se constată că după Platon fericirea nu este în actul iubirii deoarece furia nu este fericire, ci doar pornirea şi „foamea" ce îndeamnă, grăbeşte şi împinge către fericire.

[53] 49. Din acel nume cu care zeii denumesc iubirea, i se dezvăluie cercetătorului atent că fericirea nu este în actul iubirii.

50. Propoziția aceasta este în *Phaidros* și trebuie astfel înțeleasă: întregul suflet poartă de grijă întregului neînsuflețit, iar în mod simplu aceasta trebuie înțeleasă în legătură cu fiecare suflet.

51. Din acea afirmație a lui Platon; în *Phaidros*, după care cele ce sînt în adevăr cercetate sînt numai în sufletul omului și nu pot pătrunde în vreun animal, din aceea deci, dacă este drept înțeleasă, se constată că opinia lui Plotin, care stabilește migrarea sufletelor în fiare, nu figurează în gîndirea lui Platon.

52. Din cuvîntarea lui Socrate către Pan, în *Phaidros* se obține integral opinia lui Platon despre fericire[88].

53. Opinia lui Cratylos despre nume trebuie astfel înțeleasă: anume că nu numele ar fi astfel, ci că așa trebuie să fie dacă sînt juste[89].

54. De aceea a afirmat Socrate în *Cratylos* că el doarme în preajma ideilor, deoarece în acea stare nu ne folosim de idei, ci doar de imaginile lor proxime sau secundare.

55. Prin unu în *Sofistul*, se înțelege unul în alteritate.

56. Acea afirmație din *Sofistul* — „Cine nu afirmă Unul, nu afirmă nimic", este cea pe care o va spune și Aristotel, adică „Cine nu înțelege Unul nu înțelege nimic".

57. Acea spusă a lui Platon despre simulacre în *Sofistul*, care afirmă că acestea sînt făcute printr-o mașinație demonică, chiar dacă poate fi verificată prin multe alte moduri, este mai potrivit totuși să fie explicată prin aceea că simulacrele sînt împărțite printr-o ordine demonică după cum dețin treapta medie în entitate.

58. Acea vînătoare a lui Socrate despre care se vorbește în *Protagoras*, poate fi împărțită în conformitate cu șase trepte astfel încît Prima să fie ființarea materiei extrinseci, A doua — ființarea particulară imaterială, A treia — ființarea universală, A patra — ființarea rațională, A cincea — ființarea intelectuală, A șasea — ființarea intelectuală totală. În ziua a șaptea, precum în Șabat, vînătoarea trebuie să înceteze"[90].

59. Ceea ce spune în *Euthydemos*, anume că fericirea nu stă în obișnuință, ci în act, trebuie înțeles în legătură cu actul reflex.

60. Prin ceea ce se spune în *Lahes*[91], anume că știința este a tuturor, [54] nefiind una a acestora și alta a celor care le întrec pe acestea, sau una a celor prezente și alta

a celor viitoare, prin aceasta deci se înţelege la peripatetici acea „netezire" prin care ştiinţa este numai a universaliilor.

61. Acea afirmaţie a lui Platon din *Gorgias*[92] — „Dacă oratorul le ştie pe cele juste, el este just", o spun şi eu în mod categoric, conform lui, nu doar pentru a putea salva omul în condiţiile în care înţelegem o fiinţare de la alta în mod inductiv şi nu formal.

62. Chiar dacă în *Phaidon* raţiunea lui Platon nu concluzionează absolut prin calea contrariilor, totuşi prin cele expuse de Cebes referitor la om, se trage o anume concluzie[93].

Raţionamente în număr de 10 conform propriei opinii, pornind de la doctrina lui Abucatus Avenus despre care se spune că este autorul lucrării *Despre cauze*[94]**:**

1. Afirmaţia lui Abucatos Avenus, după care sufletul este deasupra timpului trebuie înţeleasă în legătură cu sufletul absolut conform substanţei, prezent înaintea oricărei operaţiuni; substanţă care i se potriveşte tocmai în măsura în care este suflet.

2. Cînd Abucatus spune că orice suflet nobil are trei operaţiuni, divină, intelectuală şi sufletească, trebuie înţeles că prima o are prin imaginea proporţionalităţii, pe a doua prin formalitatea participării, pe a treia prin proprietatea esenţialităţii.

3. Cînd Abucatus a spus că „orice cauză primară se răspîndeşte mai mult", prin mai mult vei înţelege superioritatea modului de a cauza şi interioritatea maximă a ceea ce se produce în lucru.

4. Chiar dacă Abucatus spune că fiinţarea care este creată primă este deasupra inteligenţei, să nu crezi totuşi că acea ipostază secundă a fiinţării ar fi distinctă de inteligenţă.

5. Cînd Abucatus a spus că prima cauză este superioară oricărei explicaţii, a avut adevărul de partea sa nu numai pentru că a spus-o de la început, adică deoarece cauza nu are înaintea ei vreo cauză, ci şi pentru că a indicat-o în mod secundar, deoarece aceea precede în mod unic tot ce e inteligibil.

6. Ceea ce spune Abucatus, că inteligenţa este substanţă care nu se divide, este adevărat în cea mai mare măsură,

prin nesepararea în ea a celor inteligibile după pătrunderea lor rînd pe rînd.

7. Din precedentul raționament se poate înțelege cum trebuie interpretată afirmația lui Abucatus că întreaga inteligență este plină de forme.

8. Prin ultima propoziție a lui Abucatus putem înțelege ce vrea să fie acea diviziune pe care a făcut-o Platon la începutul tratatului *Timaios* și putem ști că sub aceea nu este cuprins sufletul decît pe calea combinării legate de extreme.

9. Din antepenultima propoziție a lui Abucatus se poate deduce că a se îndrepta [55] mai mult către simțuri decît către intelect, nu-i este propriu sufletului, după cum este suflet, ci după cum este în cădere.

10. Cînd Abucatus spune că inteligența, după cum este divină, înseamnă a conduce lucrurile, trebuie înțeles în legătură cu conducerea statuativă care astfel se potrivește încît este inteligență; și nu în legătură cu conducerea ordinativă.

Raționamente despre matematici, în număr de 85, conform propriei opinii:

1. Matematicile nu sînt științe adevărate.

2. Dacă fericirea este în desăvîrșirea speculativă, matematicile nu ajută la dobîndirea fericirii.

3. Matematicile nu sînt științe, pornind de la sine, ci doar în măsura în care sînt o cale de cercetare pentru alte științe.

4. După cum subiectele matematice luate în mod absolut nu desăvîrșesc cu nimic intelectul, tot astfel luate fiind în considerare (imaginile) celor superioare, acestea ne duc de mînă în mod nemijlocit la cercetarea celor inteligibile.

5. După cum spusa lui Aristotel despre antici este adevărată, atunci cînd el afirmă că aceia au greșit în contemplarea fizică, pentru că au tratat matematic lucrurile fizice (e adevărată cu condiția ca aceia să fi interpretat matematicile în mod material și nu formal), tot astfel este foarte adevărat că modernii care tratează matematic despre cele naturale, distrug fundamentele filosofiei naturale.

6. Nimic mai dăunător pentru teolog decît exersarea frecventă și neobosită a matematicii lui Euclid.

7. După cum medicina mişcă spiritele în principal pentru ca acestea să conducă trupul, tot astfel muzica mişcă spiritele pentru ca acestea să-i servească sufletului.

8. Medicina însănătoşeşte sufletul prin trup, muzica în schimb — trupul prin suflet.

9. Prin aritmetica formală şi nu materială se obţine calea optimă pentru profeţia naturală.

10. În profeţiile sale Gioacchino[95] înaintează pe altă cale decît prin numerele formale.

11. Prin numere se obţine calea către cercetarea şi înţelegerea a tot ce poate fi ştiut; mă voi strădui să verific acest raţionament răspunzînd pe calea numerelor la cele 74 de întrebări mai jos scrise.

Întrebări la care se încearcă să se răspundă prin numere[96]:

1. Oare există Dumnezeu?
2. Oare există infinitul?
3. Oare există o cauză a tuturor lucrurilor?
4. Oare există cel mai simplu?

[56] 5. Oare există cel ce înţelege?

6. În ce mod înţelege Dumnezeu?
7. Oare este posibil ca prin natură intelectuală să se dea o natură superioară?
8. Oare fiinţarea quidditativă a lucrului este fiinţarea cea mai din centru pe care o are lucrul?
9. Ce se poate predica despre starea de om în cea mai sigură abstracţiune a sa, şi ce nu?
10. În ce mod sînt elementele în cer?
11. În ce mod trebuie luat în seamă ceea ce poate fi ştiut, în cercetarea a ceva?
12. Să fie dată oare o natură raţională incorporală deasupra naturii lucrurilor corporale?
13. Să fie dată oare o natură intelectuală deasupra naturii raţionale?
14. Să fie oare vreo natură intermediară între natura raţională şi cea intelectuală?
15. Să fie oare vreo natură intermediară între natura intelectuală şi Dumnezeu?
16. Oare în vreo altă natură contrariile se suportă reciproc?

17. Oare în vreo altă natură contrariile coincid?
18. Care număr de ani ar constitui în mod natural debitul vieții omului bun?
19. Care număr de ani ar fi în mod natural debitul vieții omului rău?
20. Care sînt treptele principale ale naturilor Universului?
21. Oare natura corporală, după cum este ea, este activă sau este doar pasivă?
22. Ce exprimă corpul?
23. Oare dimensiunile nesfîrșite sînt în materie?
24. Este mai bine oare ca Dumnezeu să cauzeze lucrurile decît să nu le cauzeze?
25. Oare crearea lucrurilor în afară purcede în mod necesar de la esența divină ipostaziată în trei persoane?
26. Oare între cauză și cauzat mediază ceva în mod necesar?
27. Oare mulțimea celor ce pot fi știute este redusă în mod corect la un număr de 10 predicații?
28. Care să fie diferența între modul de înțelegere al îngerilor și cel al sufletelor raționale?
29. Care ar fi diferența între modul de înțelegere al îngerilor și cel al lui Dumnezeu?
30. Oare natura angelică este totalitară în vreun mod?
31. Oare natura rațională este totalitară în vreun mod?
32. Pot fi oare mai mulți dumnezei?
33. Oare infinitul este dat în natură?
34. În ce mod diferă nesfîrșirea pe care teologii i-o atribuie lui Dumnezeu, de cea despre care filosofii spun că este imposibil de redat?
35. Oare Dumnezeu este totul în toate?
[57]36. În ce mod diferă ființarea creaturilor de ființarea lui Dumnezeu?
37. Care sînt cele ce țin de cercetarea teologică?
38. Cînd va fi viitoarea sfîrșire a veacului?
39. Care și cum va fi starea lucrurilor în sfîrșirea de veac?
40. Care opinie despre trinitate să fie mai adevărată a lui Arie, a lui Sabellius, a lui Eucliph[97] sau a credinței catolice?
41. Oare formele sensibile sînt în mod inteligibil în înger?

42. Oare în înger este şi altceva decît intelecţie care înţelege şi ceea ce este înţeles?

43. Oare acestea se disting în înger în mod real sau prin raţiune?

44. Oare este aceeaşi natura şi a celui care mişcă şi a celui care este mişcat prin mişcare fizică?

45. Să fie dat oare ceva care conform naturii sale să fie putinţă pură pe care filosofii o numesc materie primă?

46. Oare de Dumnezeu depinde materia primă mijlocită sau nemijlocită, şi în ce fel?

47. Oare tot ce e sub Dumnezeu este compus din act şi putinţă?

48. Oare materia este de aceeaşi raţiune în toate?

49. Oare vreun lucru creat poate fi imun la imperfecţiune?

50. Care naturi sînt proprii stării de fericire?

51. Oare fericirea stă în intelect sau în voinţă?

52. Oare cantitatea este vizibilă prin sine sau în mod participativ?

53. Oare natura intelectuală este veşnic unită de Dumnezeu?

54. Oare în natura intelectuală mai mult aparţine imperfecţiunii decît perfecţiunii?

55. Cărei naturi să-i fie proprie adevărata stare nobilă?

56. Oare sufletului îi este proprie modalitatea ştiinţei prin calea numerelor?

57. Care este primul mod al predicării prin sine?

58. Care ar fi al doilea mod al predicării prin sine?

59. Oare definiţia este descoperită prin demonstraţie?

60. Care este motivul pentru care ştiinţa este considerată doar pornind de la inerenţa pasiunii la subiect?

61. Oare sufletul raţional este material?

62. Oare este incoruptibil?

63. Oare înţelege în mod universal?

64. Oare după cum este dată lumea sensibilă, tot astfel este dată şi lumea inteligibilă?

65. Oare numărul speciilor separate este mai mic sau mai mare decît cel al celor materiale?

66. De ce oare în făptuirea celei de-a doua zi nu s-a spus „Ci a văzut Dumnezeu că era bine?"

67. De ce omul este numit a şasea numărătoare?

68. De ce se spune că Dumnezeu le-a săvîrșit pe toate în șase zile?

[58] 69. Ce să semnifice faptul că în ziua a șaptea Dumnezeu s-a odihnit?

70. Irascibilul se distinge oare de pătimaș?

71. Care este distincția în putința sufletului cunoscător?

72. De ce doresc oamenii în mod natural izbînda?

73. De ce îi este firesc omului modul de a cunoaște prin rațiunea alăturată fanteziei?

74. Oare celui știutor să le citească îi sînt descrise și semnificate toate în cer?

Raționamente în număr de 15, conform propriei opinii despre înțelesul spuselor lui Zoroastru, și a caldeilor care-l explică:

1. Ceea ce spun tălmacii caldei despre prima afirmație a lui Zoroastru referitoare la scara din Tartar pînă la primul foc, nu semnifică altceva decît înșiruirea naturilor Universului de la nontreapta materiei la acela care în mod treptat este stăpînitor deasupra oricărei trepte[98].

2. Tot aici afirm eu că tălmacii nu înțeleg prin virtuțile din mistere, nimic altceva decît magia naturală.

3. Ceea ce afirmă tălmacii despre a doua spusă a lui Zoroastru referitoare la aerul dublu, apa dublă, pămîntul dublu, nu vrea să însemne altceva decît orice element care se poate divide în pur și impur, să aibă locuitori raționali și iraționali, element într-adevăr pur în măsura în care locuitorii săi sînt raționali.

4. Tot aici prin rădăcinile pămîntului, tălmacii nu înțeleg altceva decît viața vegetală, adăugată potrivit de către Empedocle care stabilește transpunerea sufletului chiar și în plante.

5. Din acea spusă a lui Zoroastru „Ha, Ha, Ha, pe aceștia îi deplînge pămîntul pînă la fii"[99] și urmînd explicația lui Osia Caldeul[100], obținem adevărul exprimat despre păcatul originar.

6. Afirmațiile tălmacilor despre aforismul al XI-lea referitor la îndoita beție a lui Bachus și Silenus pot fi perfect înțelese prin spusele cabaliștilor despre vinul dublu[101].

7. Ceea ce spun tălmacii despre aforismul al XIV-lea se înţelege perfect prin ceea ce spun cabaliştii despre moartea sărutului[102].

[59] 8. În aforismul al XVII-lea, magii nu înţeleg nimic altceva prin **întreita** haină de in, din stofă şi din piei decît întreitul sălaş al sufletului, adică ceresc, spiritual şi pămîntesc.

9. Din precedentul raţionament poţi înţelege cîte ceva despre tunicile de piele pe care şi le-a făcut Adam şi despre pieile care erau în adăpostul său.

10. Prin cîine, Zoroastru nu înţelege nimic altceva decît partea iraţională a sufletului, precum şi pe cele analoge, pe care le va vedea a fi astfel doar cel care va cerceta cu atenţie toate spusele tălmacilor care la rîndul lor vorbesc enigmatic precum Zoroastru.

11. Acea spusă a lui Zoroastru „să nu ieşi cînd trece lictorul" este desăvîrşit înţeleasă prin cea din *Exodul* cînd evreilor le era interzis să iasă din casele lor în timpul trecerii îngerului, ce-i ucidea pe primii născuţi ai egiptenilor.

12. Prin Sirenă, la Zoroastru nu se înţelege altceva decît partea raţională a sufletului.

13. Prin copil, la tălmaci nu se înţelege altceva decît intelectul.

14. Prin acea spusă a lui Zoroastru „în aceste trei zile vei sacrifica", deci nu în afara lor, s-a constatat prin aritmetica socotelii superioare a acelor zile, că în cuvintele lui este prezisă evident venirea lui Hristos.

15. Ce trebuie înţeles la Zoroastru prin capre, va înţelege cel ce va fi citit în cartea *Bair*, care este afinitatea caprei şi care a mielului — cu spiritele[103].

Raţionamente magice în număr de 26, conform propriei opinii:

1. Întreaga Magie care este în folosinţă la moderni şi pe care biserica o nimiceşte pe drept, nu are nici o tărie, nici un fundament, nici un adevăr deoarece purcede din mîna duşmanilor adevărului prim, din mîna puterilor tenebrelor, puteri ale falsităţii care se răspîndesc în intelectele rău alcătuite.

[60] 2. Magia naturală este îngăduită şi nu interzisă; legat de fundamentele teoretice universale ale acestei ştiinţe,

eu așez raționamentele mai jos scrise, conform propriei mele opinii.

3. Magia este partea practică a științei naturale.

4. Din acest raționament precum și din raționamentul paradox dogmatizant al XLVII-lea, rezultă că magia este cea mai nobilă parte a științei naturale.

5. Nu există nici o virtute în mod seminal sau distinct în cer sau pe pămînt, pe care magul să nu poată și să o pună în mișcare și să o unească.

6. Oricare ar fi opera minunată, fie că ar fi magică, fie cabalistică, fie a oricărui alt gen conducător, în mod absolut ea trebuie raportată la gloriosul și binecuvîntatul Dumnezeu prin a cărui grație apele supraceresti ale minunatelor virtuți șiroiesc zilnic liber peste oamenii contemplativi, de bună voință.

7. Făptuirile lui Hristos nu puteau să apară pe calea magiei sau pe calea *Cabalei*.

8. Faptele minunate ale lui Hristos sînt argumentul cel mai sigur al divinității sale, nu prin rațiunea lucrului făcut, ci prin rațiunea modului de a face.

9. Nu există nici o știință care să ne asigure în mai mare măsură de divinitatea lui Hristos, decît magia și *Cabala*.

10. Ceea ce omul mag face prin artă, a făcut natura în mod firesc făurind omul.

11. Minunile artei magice nu stau decît în unirea și punerea în mișcare a acelora care în natură se găsesc în mod seminal și separat.

12. Forma întregii virtuți magice provine de la sufletul statornic al omului și nu de la cel căzător.

13. A făptui magia nu înseamnă altceva decît a fecunda lumea.

14. Dacă natura ne este nemijlocită nouă prin ceva care să fie rațional fie în mod simplu fie în mod rațional, ea are magia în frunte și prin participarea acesteia ea poate fi mai desăvîrșită în oameni.

[61] 15. Nu poate exista nici o operațiune magică de o anumită eficacitate, fără adăugarea operei explicite sau implicite a *Cabalei*.

16. Acea natură care este Orizontul timpului și al eternității îi este proprie Magului, dar mai prejos de el.

17. Magia îi este proprie acelei naturi care este Orizontul timpului și al eternității și care pornind de la aceasta,

trebuie căutată prin moduri adecvate, cunoscute înțelepților.

18. Natura aceluia care este Orizontul eternității temporale, este cea mai apropiată Magului, dar deasupra lui, fiindu-i proprie *Cabala*.

19. Vocile și cuvintele au putere de impresionare în opera magică, deoarece acel element în care natura exercită magia mai întîi este vocea lui Dumnezeu.

20. Orice voce are virtuți în magie în măsura în care este formată prin vocea lui Dumnezeu.

21. Vocile care nu semnifică reușesc mai mult în magie decît cele care semnifică; cel ce e temeinic poate înțelege sensul raționamentului, pornind de la precedentul raționament.

22. Nici un fel de nume, după cum sînt semnificative și în măsura în care sînt nume, singure și întrebuințate în sine, nu pot poseda vreo virtute în opera magică, decît dacă sînt ebraice sau proxim derivate din acestea.

23. Orice număr în magie, afară de cel întreit sau îndoit, este material, în timp ce acelea sînt formale, iar în aritmetica magică ele sînt numerele numerelor.

24. Din principiile filosofiei mai tainice e necesar să ne încredințăm că în opera magică mai mare putere au caracterele și figurile decît ar avea orice calitate materială.

25. După cum caracterele sînt proprii operei magice, astfel numerele sînt proprii *Cabalei*, ce există intermediar între unele și altele, ce poate fi apropiată prin derivare pînă la extreme în folosirea literelor.

26. După cum prin pătrunderea primului agent, dacă acesta ar fi deosebit și nemijlocit, s-ar face ceva care să nu fie atins prin medierea cauzelor, astfel prin operațiunea cabalistică, dacă ar fi Cabală pură și nemijlocită, s-ar face ceva la care nu ar ajunge nici o magie.

[62] Raționamente în număr de 31, după propria opinie despre modul de a înțelege imnurile lui Orfeu conform Magiei, adică conform înțelepciunii secrete a lucrurilor naturale și divine, întîlnite de mine pentru prima dată în ele:

1. Nu este îngăduit să explici în public cum ne este oferită tainica magie întîi din imnele lui Orfeu; astfel va fi util, pentru a incita mințile contemplatorilor, ca de la

un simplu semn făcut cu capul să explicăm magia în raționamentele de mai jos prin începuturile aforismelor[104].

2. Nimic mai eficient pentru Magie naturală din imnurile lui Orfeu decît acceptarea muzicii necesare, a intenției sufletului și a celorlalte circumstanțe pe care înțelepții le cunosc.

3. Numele zeilor pe care le cîntă Orfeu nu provin de la acei dintre demoni care au decăzut și de la care provine răul și nu binele, ci sînt ale virtuților naturale și divine, de la adevăratul Dumnezeu, spre folosul omului în cea mai mare măsură.

4. După cum imnurile lui David slujesc minunat Cabalei, astfel imnurile lui Orfeu slujesc cu adevărat Magiei naturale îngăduite.

5. Atît este numărul imnurilor lui Orfeu, cît este numărul cu care întreitul Dumnezeu a creat veacul, sub formă numărării cuaternare pitagoreice.

6. Aceeași este analogia proprietății atît a virtuților naturale cît și a celor divine, numele chiar același, același imn, aceeași operă într-o strînsă proporție; iar cine va încerca să le explice va vedea corespondența lor.

7. Cine nu știe să introducă în intelect în mod perfect proprietățile sensibile, pe calea analogiei secrete, nu va înțelege corect nimic din imnurile lui Orfeu.

8. Cine va înțelege profund și intelectual diviziunea unității Venerei în trinitatea [63] Grațiilor și a unității fatale în trinitatea Parcelor, și a unității lui Saturn în trinitatea Iupiter, Neptun și Pluton, acela va vedea modul în care trebuie înaintat în teologia orfică.

9. Același lucru sînt Cureții[105] la Orfeu și puterile la Dionysios.

10. Cine va ajunge la operația precedentului raționament, va alătura opera *Cabalei* conform celor apropiate fricii lui Isaac.

11. În zadar îl va apropia pe Palemon și Leucothea[106] cel ce nu l-ar atrage pe Nereus, și nici nu-l va atrage pe Nereus cel ce n-a operat în preajma trinității sufletești primare.

12. Prin numărul imnurilor legate de mare, ne sînt desemnate proprietățile naturii corporale.

13. Același este Typhon la Orfeu cu Zemael din *Cabala*.

14. Dacă cineva va opera intelectual în opera precedentului raţionament va lega nordul cu sudul, dacă va opera curat prin tot, îşi va opera propria judecare.

15. Acelaşi lucru e noaptea la Orfeu cu Ensoph în *Cabala*[107].

16. Din precedentul raţionament ar putea oricine să explice mai corect decît Proclos, ce vrea să însemne acea afirmaţie a teologului care-l induce pe creatorul lumii ce se ocupă noaptea de lucrarea universală.

17. Din aceleaşi spuse se poate înţelege de ce în *Symposion*, Diotima Poros este numit fiul sfatului[107a], iar în scrierile sacre Ihesus este numit înger al marelui sfat.

18. Sufletul acvatic, în măsura în care le generează pe cele inferioare lui, în aceeaşi măsură le contemplă pe cele superioare, el oprindu-se în sine însuşi; el este cîntat de Orfeu într-un triplu imn: al Mării, al lui Neptun şi al lui Okeanos.

19. Nu va avea nimic tainic în lucrare cel ce n-o va atrage pe Vesta la el.

20. Prin alcătuirea înşeptită a imnurilor atributelor corespunzătoare minţii paterne (adică unul lui Protogen, al lui Pallas, al lui Saturn, al Venerei, al Rheei, al Legii, al lui Bachus), contemplatorul profund şi înţelegător poate să deducă ceva despre sfîrşirea veacului[108].

[64] 21. Lucrarea precedentelor imnuri este nulă fără lucrarea *Cabalei*, căreia îi este proprie practicarea întregii cantităţi formale continue şi distincte.

22. Va greşi adesea cel ce nu-i va împărţi pe eroi în două, adică cei din naştere şi cei deveniţi pe parcurs.

23. Cine îl va aduce de faţă pe Apollon va mijloci lucrarea prin Bachus ce revine din trei în trei ani şi va încheia prin numele inefabil[109].

24. Nu va fi îmbătat de vreun Bachus acela care nu s-a împreunat mai întîi cu Muza sa.

25. Prin alcătuirea în patru a imnurilor despre atributele primei forme universale ne este desemnată natura formabilă a acesteia.

26. Cine se va întoarce cu desăvîrşire în suflet va egala cu forma sa — forma primă.

27. Cine va încerca lucrarea precedentului raţionament va merge către Iupiter a treia oară, ca spre un trăitor şi nu un dătător de viaţă.

28. În zadar va merge către natură și către Proteu cel ce nu l-a atras către el pe Pan[110].

29. După cum însufleţirea particulară este după însufleţirea universală, astfel providenţa particulară este după providenţa universală.

30. Din precedentul raţionament se poate şti de ce Ovidiu în blestemul împotriva lui Ibis, după ce a invocat numele (numenul) ce stăpîneşte pămîntul şi apa, a invocat pămîntul şi pe Neptun[111].

31. Cine va nota cu atenţie spusele lui Aristotel în explicarea definiţiei sufletului, va vedea de ce le atribuie Orfeu Paladei şi Venerei vegherea.

Raţionamente cabalistice în număr de 71, conform propriei opinii pornind chiar de la fundamentele înţelepţilor evrei, raţionamente ce confirmă pe deplin religia creştină:

1. Orice ar spune ceilalţi cabalişti, prin prima diviziune eu împart ştiinţa *Cabalei* în ştiinţa Sephirot şi Şemot, adică practică şi speculativă[112].

2. Orice ar spune ceilalţi cabalişti, eu voi împărţi partea speculativă a *Cabalei* [65] în patru, corespunzător împărţirii în patru a filosofiei pe care m-am obişnuit eu să o aplic. Prima este ştiinţa pe care eu o numesc alfabetarul desfăşurării, corespunzînd acelei părţi a filosofiei pe care eu o numesc filosofia catolică. Partea a doua, a treia şi a patra constituie o triplă achiziţie, corespunzînd întreitei filosofii particulare despre naturile divine, medii şi sensibile.

3. Ştiinţa, care este partea practică a *Cabalei*, operează cu întreaga metafizică formală şi cu teologia inferioară.

4. Ensoph[113] nu trebuie numărat la un loc cu celelalte numărători, deoarece este unitatea abstractă şi necomunicată a acelor numărători şi nu unitatea lor coordonată.

5. Orice cabalist evreu este silit, conform principiilor şi spuselor ştiinţei *Cabalei* să accepte inevitabil despre trinitate şi despre una din cele trei persoane, adică tatăl, fiul şi sfîntul spirit, exact ceea ce stabileşte şi credinţa catolică a creştinilor; şi aceasta fără adăugiri, diminuări sau variaţii.

Corolar.

Nu numai cei ce neagă Trinitatea, ci şi cei ce o stabilesc în mod diferit de biserica catolică, precum arianii

sau sabellienii sau cei asemănători lor, pot fi respinşi pe faţă, dacă sînt acceptate principiile *Cabalei*.

6. Cele trei mari nume ale împătritului Dumnezeu[114], care apar în tainele cabaliştilor prin minunata apropiere de cele trei persoane ale trinităţii, trebuie astfel atribuite încît numele שכל să fie al tatălui, numele המשכיל să fie al fiului, numele המושכל să fie al sfîntului spirit, rămînînd să poţi înţelege cine este în ştiinţa *Cabalei* cel de nepătruns.

7. Nici un cabalist evreu nu poate nega faptul că dacă interpretăm numele lui Ihesu[115] conform celor arătate mai sus şi conform principiilor Cabalei, acesta îl semnifică întru totul exact pe Dumnezeu, mai precis pe fiul lui Dumnezeu şi înţelepciunea tatălui prin a treia persoană a divinităţii, persoană aprinsă [66] de flacăra iubirii, pe cel unit în unitatea naturii umane ce i-a fost adăugată.

8. Din precedentul raţionament se poate înţelege de ce a spus Pavel că este dat numele de Ihesu care este deasupra oricărui nume şi de ce se spune faţă de domnul Ihesu „să fie îndoit orice genunchi, al celor cereşti, al celor pămînteşti, al celor de sub pămînt"[116], formula este cabalistică în cel mai înalt grad şi din ea poţi înţelege cine este în *Cabală* cel de nepătruns.

9. Dacă există o prezicere omenească despre vremurile cele mai noi, cercetînd prin calea preasfîntă a *Cabalei* vom afla că viitorul sfîrşit al epocii va fi, socotind din acest moment, peste cinci sute patruzeci de ani şi douăzeci şi cinci de zile.

10. Ceea ce este numit de către cabalişti חכמה [117] este ceea ce este numit Pallas de către Orfeu, minte maternă de către Zoroastru, Fiul lui Dumnezeu de către Mercur, înţelepciune de către Pitagora, sfera inteligibilă de către Parmenide.

11. Modul prin care sufletele demne de raţiune sînt sacrificate prin arhanghelul lui Dumnezeu, mod care la cabalişti nu este exprimat, nu constă decît în separarea sufletului de corp, şi nu a corpului de suflet după cum se întîmplă doar prin accident; în moartea sărutului[118] de

exemplu, despre care se scrie că „prețioasă este în privirea domnului moartea sfinților lui".

12. Nu poate opera prin *Cabala* pură cel ce nu este intelectual în mod rațional.

13. Cine va opera în *Cabală* fără a amesteca ceva străin, din afară, fiind de mult implicat în operațiune, va muri din binsica, iar dacă va greși în lucrare sau se va apropia nepurificat va fi devorat de Azazel prin proprietatea judecării[119].

14. Prin litera Scin*, care mediază în numele lui Ihesu, ne este semnificat cabalistic faptul că lumea s-a liniștit cu desăvîrșire, după cum și era în propria-i desăvîrșire atunci cînd Iod s-a unit cu Vav, act care este în Hristos cel ce a fost adevăratul fiu al lui Dumnezeu, dar și om.

15. Prin numele Iod, he, vahu, he, despre care cabaliștii spun că este nume inefabil și că este numele lui Mesia, se poate cunoaște evident că acel viitor Dumnezeu fiu al domnului va fi făcut om prin spiritul sfînt, iar apoi pentru desăvîrșirea neamului omenesc, sfîntul spirit va coborî asupra oamenilor.

16. Din misterul celor trei litere, care sînt în formula Sciabat**, adică שבת [120] putem deduce cabalistic că lumea sărbătorește sabatul atunci cînd [67] fiul lui Dumnezeu devine om, iar sabatul viitor, cînd oamenii se vor regenera în fiul lui Dumnezeu.

17. Cine știe ce este la cabaliști vinul cel mai curat va ști de ce spusese David „mă voi îmbăta de rodnicia Casei tale", beție despre care spune anticul părinte Musaios, că este însăși fericirea; același va ști și ce semnifică la Orfeu cele bachice[121].

18. Cine va conjuga Astrologia cu *Cabala* va vedea că a ține sabatul și a te odihni este mai potrivit, după Hristos, în ziua de duminică și nu sîmbătă.

19. Dacă acea spusă a profetului: „L-au vîndut pe cel drept pentru arginți", am explica-o cabalistic, ea ne-ar semnifica faptul că Dumnezeu mîntuitorul a fost vîndut pe bani[122].

---

* Litera *Șin* (Ș) din alfabetul ebraic (n. red.).
** În ebraică: *Șabat* — Sabat, Sîmbătă (n. red.).

20. Multe s-ar lumina în legătură cu misterul trinității dacă în general cabaliștii și-ar îndrepta interpretarea lor despre formula אז care înseamnă „atunci".

21. Cine va conjuga afirmația cabaliștilor ce spun că numărătoarea considerată dreaptă și mîntuitoare se numește chiar Ze, cu aceea a talmudiștilor ce zic că Isaac mergea astfel precum Ze, purtîndu-și crucea, va vedea ceea ce în Isaac a fost prefigurat iar în Hristos a fost împlinit, în Hristos care a fost adevăratul Dumnezeu vîndut pe arginți[123].

22. Prin spusele cabaliștilor despre roșeața lui Esav și prin acea afirmație din cartea *Bereșit Raba*, după care „Esav" era înroșit și și-a pedepsit roșeața despre care se spune :„De ce oare veșmîntul tău este roșu?", prin acestea deci, se înțelege clar că Hristos, despre care învățătorii noștri prezintă aceleași texte, va fi prin sine cel ce va săvîrși răzbunarea pentru virtuțile mînjite[124].

23. Prin acea spusă a lui Ieremia „cuvîntul său va sfîșia", înțelegem conform explicației cabaliștilor că Dumnezeu îl va sfîșia din cauza păcătoșilor pe Dumnezeul sfînt și binecuvîntat[125].

[68] 24. Prin răspunsul cabaliștilor la întrebarea dacă în *Cartea numerelor* este cuprinsă particula morții Mariei, „particula vieții roșii", și prin explicația din cartea *Zohar* despre textul : „Prin paloarea ei sîntem sfinți", prin aceasta deci sînt respinși evreii ce afirmă că a fost potrivit ca moartea lui Hristos să plătească pentru păcatele neamului omenesc[126].

25. Orice cabalist trebuie să accepte că Mesia îi va fi eliberat pe aceia din captivitatea diabolică și nu din una temporală.

26. Orice cabalist trebuie să accepte din spusele învățătorilor acestei științe ceea ce se spune pe față că prin venirea lui Mesia păcatul originar va fi ispășit.

*28. Prin formula și את. care este așezată de două ori în textul „La început a creat Dumnezeu cerul și pămîntul", eu cred că Moise ne semnifică crearea naturii intelectuale

* În singurul text în original pe care l-am avut la dispoziție lipsește teza 27 (n. trad.).

și a celei însuflețite care prin ordinea naturală precede crearea cerului și pămîntului.

29. Ceea ce se spune de către cabaliști, anume că linia verde[127] direcționează Universul, se poate spune cel mai potrivit la raționamentul ultim pe care l-am scris referitor la gîndirea lui Porphyrios.

30. Cabaliștii trebuie să accepte în mod necesar conform propriilor lor principii, că adevăratul Mesia viitor va fi astfel încît să se poată spune atunci de el că este Dumnezeu și fiu al lui Dumnezeu.

31. Cînd îi auzi pe cabaliști așezînd informitatea în Thesma, să înțelegi informitatea ca pe o antecedentă către formalitate și nu ca pe o absență a acesteia.

31ª. Dacă dublul *aleph* care este în textul: „Sceptrul nu a fost obținut" îl adăugăm la dublul *aleph* care este în textul: „Dumnezeu m-a avut de la început", iar acesta îl adăugăm la dublul *aleph* care este în textul: „Pămîntul era însă gol", înțelegem pe calea *Cabalei* că aici Iacov a vorbit de adevăratul Mesia care a fost Iisus Nazarineanul.

32. Prin formula איש, scrisă cu aleph, iod și șin, (care înseamnă bărbat) și îi este atribuită lui Dumnezeu în expresia „Bărbatul războiului", sîntem îndrumați în modul cel mai desăvîrșit pe calea *Cabalei*, în legătură cu misterul Trinității.

[69] 33. Prin numele הוא, care este conceput din trei litere: *he, vav* și *aleph*, nume atribuit lui Dumnezeu, ca fiind cel mai propriu și potrivit, nu numai de către cabaliștii care-l susțin în mod deschis, ci și de teologia lui Dionisie Areopagitul, ne este mărturisit, pe calea *Cabalei*, misterul Trinității aiături de posibilitatea încarnării.

34. Dacă Dumnezeu în sine, ca infinit, ca unu și conform sieși se înțelege pe sine astfel încît noi să nu înțelegem nimic ce pornește de la el, ci doar separarea de lucruri, izolarea sa totală în sine însuși și extrema retragere în mișcarea divinității sale prin reîntoarcerea permanentă în profunda și solitara sa izolare, înțelegem despre el totuși că este cel ce se ascunde prin sine în modul cel mai profund în abisul întunecimilor sale, nearătîndu-se pe față nicidecum

în largheţea şi răspîndirea bunătăţilor sale sau a strălucirii sale de început.

35. Se poate înţelege din precedentul raţionament de ce afirmă cabaliştii că Dumnezeu, cînd a creat lumea şi-a luat zece veşminte asupra sa.

36. Cine a înţeles în coordonarea de dreapta, subordonarea pietăţii faţă de înţelepciune, va înţelege perfect pe calea *Cabalei*, în ce mod a văzut Avraam în ziua sa, prin linia dreaptă — ziua lui Hristos şi cum s-a bucurat.

37. Cele ce au urmat după moartea lui Hristos trebuie să-l convingă pe orice cabalist că Iisus Nazarineanul a fost adevăratul Mesia.

38. Din acest raţionament precum şi din al treizecelea rezultă că orice cabalist trebuie să accepte că Iisus a răspuns cel mai just cînd a fost întrebat cine este el: „Eu sînt începutul, cel ce vă vorbesc vouă".

39. Cabaliştii trebuie inevitabil să accepte că adevăratul Mesia i-a purificat pe oameni prin apă.

40. Se poate şti în Cabală, prin misterul lui *mem* închis[128], de ce după sine Hristos s-a miluit ca mîntuitor.

41. Prin fundamentele *Cabalei*, se ştie că just a afirmat Iisus: „Înainte ca Avraam să se nască sînt eu".

[70] 42. Prin misterul celor două litere *vav* şi *iod*, se află în ce mod Mesia însuşi şi-a fost sieşi început, ca Dumnezeu, după cum şi ca om[129].

43. Se ştie din *Cabală*, prin misterul părţii nordice, de ce va judeca Dumnezeu veacul prin foc.

44. Se ştie din *Cabală*, de ce fiul Domnului a venit cu apa botezului, iar spiritul sfînt cu focul.

45. Prin eclipsa de soare, petrecută la moartea lui Hristos, putem şti conform fundamentelor *Cabalei*, ce i s-a întîmplat atunci Fiului lui Dumnezeu, care a fost adevăratul Mesia.

46. Cine cunoaşte proprietatea Aquilonului în *Cabală* va şti de ce i-a promis Satan lui Hristos stăpînirea lumii cu condiţia ca Hristos căzînd să-l adore pe el.

47. Orice ar spune ceilalţi cabalişti, eu afirm că sferele în număr de zece corespund celor zece numărători, astfel încît edificiul fiind început, Iupiter să-i aparţină celei de-a patra sfere, Marte celei de-a cincea, Soarele celei de-a şasea, Saturn celei de-a şaptea, Venus celei de-a opta, Mercur celei de-a noua, Luna celei de-a zecea, în timp ce deasupra

edificiului ca întărire să fie sfera a treia, apoi primul mobil — sfera a doua, iar cerul empireu — prima sferă[130].

48. Cine va cunoaște corespondența celor zece precepte ale celor ce se apără prin conjugarea adevărului astrologic cu adevărul teologic va vedea din fundamentul precedentului meu raționament că, orice ar spune ceilalți cabaliști, primul precept corespunde primei numărători, al doilea — celei de-a doua, al treilea — celei de-a treia, al patrulea — celei de-a șaptea, al cincilea — celei de-a patra, al șaselea — celei de-a cincea, al șaptelea — celei de-a noua, al optulea — celei de-a opta, al nouălea — celei de-a șasea, al zecelea — celei de-a zecea.

49. Cînd cabaliștii spun de a șaptea și a opta că fiii trebuie să le ceară, vei afirma că au fost obținute printr-un cîștig inferior încît de la una se cere să dea, de la cealaltă să nu împiedice. Ce dă și ce împiedică, una și alta, poate înțelege din precedentele raționamente cel ce este înțelegător în astrologie și *Cabală*.

50. După cum Luna plină a fost în Solomon, astfel a fost plinul Soare în adevăratul Mesia care a fost Iisus, iar despre corespondența la diminuarea în Ședechia poți deduce ceva, dacă explici în perimetrul *Cabalei*.

51. Din precedentul raționament se poate înțelege de ce a răspîndit evanghelistul Matei unele gînduri încă în acele patrusprezece generații dinainte de Hristos[131].

52. Deoarece cînd se face lumină nu se întîmplă altceva decît că lumina participă, este mult mai potrivită acea explicație a cabaliștilor: după cum în *li* „să se facă lumină", prin lumină înțelegem oglinda strălucitoare, astfel prin *ly* „s-a făcut lumină", prin lumină înțelegem oglinda mată.

[71] 53. Ceea ce afirmă cabaliștii, anume că noi vom fi beatificați în oglinda strălucitoare de către sfinți, în veacul viitor, ar fi exact la fel, urmînd fundamentele lor, cu ceea ce spunem noi, anume că sfinții vor fi beatificați în Fiul.

54. Afirmația cabaliștilor conform căreia lumina așezată într-un loc îngrădit luceşte mai mult decît lumina transmisă mai departe, se potrivește minunat cu matematica pitagoreică.

55. Cine ar ști să explice împătritul prin îndoit, avînd pricepere în *Cabală*, ar obține modul de a deduce din numele inefabil numele celor șaptezeci și două de litere.

56. Prin precedentul raţionament poţi înţelege cu înţelepciune în aritmetica formală, că a opera prin Scemamphoras îi este propriu naturii raţionale[132].

57. Mai corect este că, acel *Becadmin* pe care rostirea caldeană îl aşază deasupra formulei *Breşit,* să explice prin idei sapienţiale numai pornind de la cele treizeci şi două de căi, după cum spun cabaliştii; fiecare este totuşi corectă în *Cabală.*

58. Cine va cerceta temeinic starea împătrită a lucrurilor, adică întîi a uniunii şi a stării în stabilitate, apoi a înaintării, în al treilea rînd a întoarcerii, în al patrulea rînd a reunirii dătătoare de fericire, va vedea litera *beth* cu prima literă, prima cu cea medie, cea medie cu ultimele, iar ultima operînd.

59. Omul contemplativ poate înţelege din precedentul raţionament de ce începe legea lui Dumnezeu cu litera *beth* despre care stă scris că este imaculată, unită în întregime cu el ca o componentă a lui, că întoarce sufletele şi face să apară rodul la timpul potrivit.

60. Prin acelaşi raţionament se poate înţelege că acelaşi este fiul care prin înţelepciunea tatălui le uneşte pe toate în tatăl, cu cel prin care se fac toate şi de care sînt transformate toate, şi în sfîrşit este *li* în care toate ţin Sabatul.

61. Cine va cerceta profund numărul de nouă stări de fericire, număr de care aflăm la evanghelistul Matei, va vedea că acelea se potrivesc minunat cu acea împărţire în nouă a numărătorilor ce sînt mai prejos de prima care este abisul inaccesibil al divinităţii.

62. După cum însuşi Aristotel şi-a disimulat sub înfăţişarea speculaţiei filosofice acea filosofie mai divină, pe care anticii o învăluiau în povestiri şi apologie, tot astfel Rabi Moise Egipteanul, numit de latini „conducătorul neutrilor", în timp ce pare că în carte, prin învelişul superficial al cuvintelor se plimbă cu filosofia, prin inteligenţele ascunse ale simţului profund, el cuprinde cu mintea misterele *Cabalei.*

[72] 63. În textul „Ascultă Israel, Domnul Dumnezeul nostru, singurul stăpîn"[133] este mai corect să se înţeleagă adunarea de la inferior la superior şi de la superior la inferior, decît de la inferior la superior de două ori.

64. Este mai corect ca Amen Tiphereth să exprime și conducerea, după cum se arată pe calea numărării, decît să exprime numai conducerea, după cum vor unii.

65. Eu adaptez astfel sufletul nostru la cele zece Sephirot încît prin unitatea lui să fie cu prima, prin intelect cu a doua, prin rațiune cu a treia, prin dorința superioară cu a patra, prin furia superioară cu a cincea, prin liberul arbitru cu a șasea, cu a șaptea prin acest tot ca să se convertească la cele superioare, cu a opta ca să se convertească la cele inferioare, și amestecat din fiecare mai degrabă prin indiferență sau adeziune alternativă decît prin una simultană continuă — cu a noua, iar prin putința cu care sălășluiește în primul sălaș — cu a zecea.

66. Prin spusa cabaliștilor că cerurile sînt simultan și din foc și din apă, ni se arată și adevărul teologic despre Sephirot și adevărul filosofilor după care în cer elementele sînt numai conform virtuții active.

67. Cine va ști ce este grupul de zece în aritmetica formală și va cunoaște natura primului număr sferic, acela să știe că pînă acum eu nu l-am citit la vreun cabalist și că acela este fundamentul secretului Marelui Jubileu în *Cabală*.

68. Din fundamentul precedentului raționament se poate ști în egală măsură secretul celor cincizeci de căi ale inteligenței și ale celei de-a o mia generații și al stăpînirii tuturor veacurilor.

69. Prin modul de a citi în Lege fără puncte, nouă ni se arată și modul de a scrie lucrurile divine și cel al cumpătării unice prin înconjurul nedeterminat al lucrurilor divine.

70. Prin ceea ce spun cabaliștii despre Egipt, adică „Și a fost confirmată priceperea" trebuie să credem că țara Egiptului este în analogie și sub ordonarea proprietății puterii.

71. După cum adevărata astrologie ne învață să citim în cartea lui Dumnezeu, astfel ne învață *Cabala* să citim în cartea Legii.

NOTE

[1] Zădărnicită de hotărîrea papei Inocenţiu al VIII-lea de a o interzice, dezbaterea nu mai are loc. Pico ripostează în anul următor, în *Apologia* (1487), fapt pentru care este excomunicat.

[2] Ca Aristotel încă, Albert nu se raportează negativist la platonism „Deşi aristotelician, el ţine să conserve tot ceea ce-i părea drept în alte sisteme, în vederea constituirii unei filosofii în care Platon este unit cu Aristotel" (Jean Jolivet, *La Philosophie médiévale*, în *Histoire de la philosophie*, sous la direction de Brice Parain, Paris, Gallimard, 1969, t. I, p. 1049). Cum însă punerea în acord este întreprinsă din orizont aristotelic, Albert îl citeşte pe Platon prin Aristotel. De aici şi detaşarea sa critică faţă de Platon.

Existente în sine, prin aceasta, inteligibilele platonice nu erau, ca atare, inteligibile, şi faţă de noi. Sau nu în mai mare măsură, căci, aristotelic, în cunoaştere se înaintează de la anterior şi mai bine cunoscut faţă de noi către anterior şi mai bine cunoscut în ordinea naturii. O specificaţie thomistă, este, în acest sens, pe deplin lămuritoare: „Dacă această doctrină (a inteligibilelor în sine-n.n. Gh. Vl.) ar fi adevărată, ar rezulta că realităţile cele mai inteligibile în ele însele ar fi, pentru noi, şi cele mai bine cunoscute. Ceea ce însă e fals, pentru că noi cunoaştem mai bine realităţile mai apropiate de sensibilitatea noastră, adică acelea care, în sine, sînt cele mai puţin inteligibile; iată pentru ce Aristotel a admis că realităţile cele mai inteligibile pentru noi nu sînt cele inteligibile în sine, ci acelea care devin pornind de la realităţile sensibile" (*Contra gentiles*, II, c. 77).

[3] Formele, presupunea Albert, sînt în trei genuri: într-unul prin care există mai înainte în lucruri, în altul, prin care stau în materie şi, în fine, în cel al intelectului abstractiv.

[4] Necontestînd dogmele religiei creştine, Pico îşi lua dreptul de a le discuta: „chiar şi dogmele trebuie discutate", spunea el, fie şi pentru a vedea „care aparţin neamurilor eretice ..." (*Raţionamentel ...*, [1]. În particular, dogma la care se face referire aici [2], l este uşor recognoscibilă: este cea numită în catolicism Filioque (qui ex Patre Filioque procedit).

[5] Deşi reminiscenţe ale augustinismului (în motivele: predestinării absolute şi dublei predestinări) mai pot fi identificate în thomism, Aquinatul se individualizează ireductibil. Chiar în limitele extrem de şterse, de altfel, ale influenţei augustiniene, Thoma pare circumspect, distingînd între predestinaţie („cauza în virtutea căreia predestinatele aşteaptă în viaţa viitoare şi primesc în cea actuală gloria şi graţia") şi reprobare; „aceasta nu e cauză a ceea ce se întîmplă acum, ca greşeală, ci e cauză a părăsirii de către Dumnezeu" (*Summa Theologica*, I, q. XXIII, art. 3). Cum providenţa ar fi „planul de adecvare a tuturor celor ce sînt la scopul lor", predestinaţia, distingea Thoma, „aparţine providenţei ca

adaptare la scop", în timp ce reprobarea, și ea „parte a providenței", este „lipsă a scopului". Dar nu prin predeterminare, căci s-ar contrazice definiția providenței. „Prestiința" nu este tot una cu o alegere. „Providența adaugă prestiința punctului de vedere al rațiunii noastre". Astfel încît reprobarea nu este prehotărîtă, ci ea urmează actelor rele, potrivnice scopului *(ibidem)*. Or, pentru noi, scopul ultim este „fericirea".

În determinație teologică: „apropierea de Dumnezeu", scopul ultim este circumscris și antropologicului, în limitele căruia discursul thomist se articulează cu mijloacele filosofiei: „Prin dispoziția sa naturală, omul dorește în mod natural scopul ultim care este fericirea. Această dorință, fiind naturală, nu depinde de liberul arbitru". Supus necesității, omul nu alege în mod necesar. El „poate să vrea și să nu vrea, să se miște și să nu se miște, să prefere ceva sau altceva" prin condiția lui de ființă rațională. Căci numai „rațiunea este în măsură să considere ca bun, nu doar faptul de a vrea sau de a nu se mișca". „Alegerea deci urmează judecății rațiunii. Ceea ce înseamnă că „noi sîntem stăpîni pe actele noastre în măsura în care putem alege" *(Contra gentiles*, III, c. 27; *Summa theologica*, I, q. 83, art. 1; I, q. 13, art. 6; I, q. 14, art. 1; I, q. 82, art. 1).

[6] *În patrie*, adică în locul socotit natural, ca în sensul paulian: „cei care întru credință au murit" vor fi făcut mărturisirea „că sînt străini și călători pe pămînt", fiind „în căutarea patriei", care este „Ierusalimul ceresc" (*Evrei*, 11, 13—14; 12, 22).

[7] Principiul individuației *(principium individuationis)* „este materia", dar nu „materia în orice sens", ci „numai materia desemnată" (sau însemnată) — *signata*. „Numesc *materia signata* materia considerată sub anumite dimensiuni", spre deosebire de cea nedesemnată *(nonsignata)* sau primă: „definiția omului în genere nu se referă la materia desemnată, fiindcă în această definiție nu este vorba de o anume carne sau de un anume os, ci de carne sau de os pur și simplu, care constituie materia nedesemnată a omului" (Thoma, *De ente et essentia*, II).

[8] Este vorba de cele zece categorii aristotelice: „după cum spune Filosoful (Aristotel, adică-n.n. Gh. Vl.) în cartea a V-a a *Metafizicii*", ființa *(ens)* are ca prim înțeles „că este determinată prin zece genuri" *(De ente ..., I)*.

[9] „Esența numește ceva ce este comun tuturor naturilor prin care diversele existente sînt subsumate genurilor și speciilor, așa cum umanitatea este esența oamenilor ...", „Cuvîntul esență desemnează ceea ce își are existența prin sine și în sine". Întrucît, zicînd după Aristotel, stă numai ca subiect și nu într-un subiect, esența nu poate fi doar „enunț referitor la formă, ci și unul referitor la materie" (*De ente ...*, I, II). Sensurile sînt aristotelice (cf. *Metafizica*, V, 8; XII, 1).

Existența, la rîndul ei, numește faptul de a fi în act; „cuvîntul existență, motivat prin actul de a fi desemnează conținutul însuși al numelui impus de esență" (*In Metaphysica Aristotelis Commentaria*, IV, 2, 558).

Cu acest prilej se mai impune o precizare (necesară, dealtfel, mai departe; vd. teza pichiană cu numărul 42). În *De Veritate*, q, 1, art 1., Thoma spune că „existența exprimă actul de a exista în timp ce numele unui lucru exprimă quidditatea sau esența existenței". În *De ente ...*, I, însă (opusculul, are, fie și o minimă anterioritate temporală față de *De Veritate*), apărea o nuanță care previne asupra nonsinonimiei celor

doi termeni. Sau, oricum, avertizează că sinonimia nu este perfectă: „un lucru nu este inteligibil decît prin definiția și prin esența sa .... Cuvîntul quidditate se raportează la ceea ce este desemnat prin definiție; cuvîntul esență desemnează ceea ce își are existența în sine și prin sine". *Prin definiție* înseamnă: „ceea ce face ca un lucru să-și găsească locul în propriul gen sau în propria specie"; de aici și folosirea de către „filosofi" a cuvîntului quidditate pentru esență. Numai că, la rigoare, quidditate vine din ceea ce semnifică definiția. Cînd, bunăoară, spunem, după Stagirit, că orice substanță are o natură, „observăm că acest cuvînt semnifică esența unui lucru ...". Esența spune ceea ce este el, în timp ce quidditatea, prin ce este. Sensul este întrucîtva secund. De aici și lectura pichiană: „quidditățile ... nu sînt cercetate de Metafizică" (teza 42).

[10] *Haecceitas* este greu de tradus în limbile moderne, de aceea francezii l-au echivalat prin *ecceité* sau *haecceité*; italienii prin *ecceita*; în engleză și în germană a fost însă adaptat: *Thisness* și, respectiv, *Diesheit* (*This*, *diese*, acesta, aceasta, ca *haec* latin, dealtfel). La noi, se folosește cînd forma originară, *haecceitas*, cînd *hecceitate*. Greu de tradus, este și mai greu de explicat. Simplificînd, în oarecare măsură, ar semnifica entitatea individuală *(entitas individuales)* ireductibilă „la materie, la formă sau la lucrul compus"; „numește ultima realitate a ființei care este materie, formă și lucrul compus" (Joannis Duns Scoti, *Opus oxoniense*, II, 3, q. 6, n. 15). În alte cuvinte, hecceitatea este faptul de a fi al universaliilor în individuale, ca individuale.

În sine, esența *(quidditas)* presupune materia, forma și unitatea lor, ceea ce nu este tot una cu această materie și această formă în această unitate. Paradoxal, tocmai corespondența dintre cele două planuri blochează comunicarea, fiindcă esența, în acest caz, pare model și temei, iar individual copia, întemeiatul. Cum însă individualul mai este întemeiat în condițiile separației dintre sine și esență? Și încă, dacă individualul ar fi copie, cum se face că are determinații care îl particularizează? Copie și omul Socrate, copie și omul Callias, de unde non-identitatea lor? *Haecceitas*, riscînd pleonasmul, aduce tocmai acest ceva.

[11] Ioannes de Gandago, Jean de Jandun (m. 1328); Jandun, așezare în cantonul Signy-l'Abbaye, în Ardeni; „acest nume a dat naștere la o mulțime de alterări: Jandunus, Joannes de Gandavo, de Gan, de Ganduno, de Gonduno, de Gandino, de Gedeno, de Jandano, de Jandono, Joannes de Jando etc." (Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Calmann-Lévy, Paris, 1861, p. 339, în notă).

În deosebire de Alexandru din Afrodisia, dintre aristotelicienii tîrzii, Averroes identifica intelectul activ cu o putere (potență), căci „intrînd în comunicație cu o existență relativă se supune el însuși relativității. Uniunea intelectului cu sufletul individual nu are loc nici prin multiplicarea intelectului, nici prin unificarea indivizilor, ci prin acțiunea intelectului asupra materiei. Această uniune nu este altceva decît participarea eternă a umanității la principiile eterne". Unice și unitare, acestea, sufletul intelectual va fi și el tot asemenea, într-o dimensiune a lui, pentru că în alta este multiplu. „Dacă ar fi absolut unic ar urma ca toți oamenii să perceapă același lucru. Dacă s-ar multiplica după numărul subiecților cunoscători, unitatea înțelegerii ar fi compromisă și știința ar fi incomunicabilă" (*ibidem*, pp. 341—342).

Jean de Jandun, averroist latin, sau, mai curînd, ca filosoful arab însuși, aristotelician heterodox (în opoziție cu ceea ce s-a numit aristo-

telismul ortodox, albertino-thomist) înclina mai degrabă către ipoteza după care sufletul intelectual este multiplu și nu unic, deși nu-i contestă capacitatea unificatoare, în ordinea științei. „Eu gîndesc că intelectul nu este unic și că există tot atîtea suflete intelectuale cîte corpuri omenești" (*De anima*, I, q. 7, art. 1). Existînd un singur suflet care se multiplică, socotea el, s-ar ajunge la un fel de metempsihoză. În multe, așadar, Jean de Jandun „se depărtează de opinia Comentatorului" (Renan, *op. cit.*, p. 342).

[12] „Numesc principii în oricare gen acele elemente a căror existență nu trebuie demonstrată .... Existența principiilor trebuie să fie acceptată de la început; numai restul trebuie să fie demonstrat" (Aristotel, *Analiticile secunde*, I, 10, 76 a).

[13] Porphyrios prelua, în mare, întreaga „categoriologie" aristotelică. Prin categorii sau genuri, comenta el, Aristotel „a denumit ... tipurile de expresii cu sens, formulate cu privire la lucruri. Așa încît, orice expresie generală cu sens, formulată și rostită cu privire la lucrul semnificat, se numește categorie" (*Comentarii la Categorii* ...., 2, în Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, tr. rom. de Const. Noica, București, Editura Academiei, 1968, p. 43).

[14] Abumaron Babilonianul, probabil, Abu Ma'ascher Dja'afar ben Mohamed, contemporan cu Averroes (S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, A. Franck, 1859, pp. 429—430, în notă).

[15] Moses Maimonide (vd. *Indice de nume*).

[16] Mohamed Toledanul, identificat de G. di Napoli (*G. Pico della Mirandola* ..., Roma, 1965, p. 125) cu Mohamed ben Musa al-Khwarizmi; în tradiție (J. F. Buddaeus, *Introductio ad historiam philosophiae hebreorum*, Halae Saxonum, 1702, p. 152 și M. Friedlaender, *The Guide of the Perplexed of Maimonides*, 1885, t. III, p. XXV), trecea drept Meir ben Todros ha-Levi Abulafia (Bohdan Kieszkowski, notă la G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, Geneva, Droz, 1973, p. 37).

[17] Probabil, o lectură prin tratatul pseudo-aristotelic, de inspirație stoică, *Despre lume*, ca și prin Averroes.

[18] Aceeași interpretare stoicizantă, căci, altfel, Teofrast va fi fost extrem de rezervat în problema finalității: „e rezonabil să gîndim că, în toate lucrurile, natura tinde către mai bine", dar „multe lucruri nu se supun acestei tendințe". De aceea, „noi trebuie să găsim o limită în natură și în substanța Universului în tendința către supremul bine" (Teofrast, *Despre îndoielile simple sau Metafizica*, 11 a—12 a; cf. *La Métaphysique*, ed. Tricot, Paris, J. Vrin, 1948).

[19] Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 20.

[20] Probabil, este vorba de pasajul: „Cu privire la tot ceea ce există ca esență în act nu e posibil să ne înșelăm; față de astfel de lucruri sîntem doar în alternativă de a le concepe cu mintea sau de a nu le concepe" (*Metafizica*, IX, 10, 1051 b).

[21] *Metatron*, „figura cea mai frapantă din lumea îngerilor, în care Enoch ar fi fost prefăcut după ce a fost transportat în sferele cerești. El este considerat căpetenia tuturor îngerilor și așezat așa de sus deasupra lor, încît în *Cartea lui Enoch* el este numit «micul YHWH», micul Dumnezeu. Ca scrib ceresc, ce consemnează toate greșelile oamenilor, persoana sa ne amintește de zeul egiptean Thoth. El este de asemenea avocatul ceresc". Este și „foarte asemănător cu Logosul lui Filon din Alexandria și cu Memra din scrierile aprocrife (care are tot sensul de

«Cuvîntul» și, bineînțeles, cu Verbul, Cuvîntul din *Evanghelia lui Ioan*. Etimologia „este neclară, afirmîndu-se că provine fie din rădăcina ebraică *natar*, a supraveghea, fie din latinescul *metator*, cel care măsoară, fie din *mater* și *matrona* care în arameeană ar fi *matronita*, una din denumirile kabalistice ale Shekinei, ființă divină, fie din grecescul *meta thronon*, după tron" (Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, vol. I, p. 243).

[22] Ființa în sine plotiniană apare ca Unu, ca Intelect și ca Suflet. Ipostaze, ele sînt, totodată, întregul. Astfel încît, Ființa este în toate și toate sînt Ființa. Într-o ontologie a atributelor, cele trei ipostaze capătă legitimitate ca atribute infinite. Intelectul (sau inteligența) poartă în sine inteligibilele (formele, tipurile), este totalitatea acestora și, în același timp, altceva: sînt în „dualitate", dar cum au „consubstanțialitate", prin aceasta le este asigurată identitatea. (Plotin, *Enneade*, V, I, 4).

[23] Ipostază a Ființei în sine (a Binelui), Sufletul s-ar multiplica pentru a însufleți, dar nu s-ar divide: ca albul care „este albul unei părți și nu parte din alb" (*Enneade*, IV, III, 2). Multiplicîndu-se, descinde ca un „zeu inferior" „dintr-o înclinație voită, spre a-și împlini puterile sale" (IV, III, 5). „Coborînd", el intră „în corpul Universului" dar, prin aceasta, înalță lumea în altă lume. Astfel încît, nu sufletul „coboară", ci Universul este înălțat: „sufletul i se dăruiește, dar nu se pierde, pentru că nu e luat în stăpînire, ci ia în stăpînire. Universul urcă în sufletul care și-l asumă, participînd la acesta" (IV, III, 9).

[24] Adept al metempsihozei (faptul este atestat în cîteva locuri din *Enneade* I, 11, IV, VII, 8; VI, IV, 16) Plotin nu zăbovește prea mult asupră-i, nici prea lămuritor, „E probabil că Plotin trata *oral* această problemă, cu mult mai multe dezvoltări decît în scris, căci altfel nu ne putem închipui" cum bazați numai pe puține atestări, în *Enneade*, „discipolii și contemporanii săi vorbesc mereu de analogiile ce există între Platon și Plotin în ce privește metempsihoza" (Gr. Tăușan, *Filosofia lui Plotin*, București, Impr. Independența, 1924, p. 271).

[25] Distincția este tradițională, încă platonică. Iraționalitatea plotiniană a sufletului numește similiplatonic funcția vegetativă și sensitivă distinctă de cea rațională, dar complementară, formînd un întreg nedivizat. Cu rost vegetativ, și sensitiv, sufletul rațional și irațional ar însufleți (este principiul vital) și, totodată, ar asigura deschiderea către existența corporală: „despărțit de trup, sufletul n-ar mai simți" (*Enn*, IV, IV, 24). Așa fiind, iraționalitatea este latura inferioară distinctă de cea rațională, supremă, prin capacitatea sa de a contempla Ființa în sine și de a se contopi cu ea.

[26] Adeland, confundat, probabil, cu Adelard de Bath (?1070—?1142) care a tradus în latină lucrări arabe de matematică și de astronomie (cf. Eugenio Anagnine, *G. Pico della Mirandola*, Laterza e Figli, Bari, 1937, în notă, p. 79).

[27] Thebit ibn Qurra (835—901). Referirea vine, după cîte se pare, dintr-o traducere medievală *Liber prestigiorum Thebit* (B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 41, în notă).

[28] „Pentru partea sufletului cu apetiții care țin de natura corpului zeii au fixat în trupul nostru intervalul dintre diafragmă și ombilic ...". Departe de „sediul" sufletului rațional, partea „concupiscentă" pare a fi fost „relegată" într-un loc din care să n-o poată tulbura pe „cea mai bună dintre toate". În același timp, știind-o ușor „de sedus de către imagini

și fantome", zeii ar fi așezat în apropiere ficatul care, ca o oglindă, ar reflecta gîndurile care vin de la partea rațională și ar media între aceasta și cea inferioară. „Dulce" și „amar", totodată, cînd se închide în sine, bilios, ficatul ar produce „durerile și greața". Cînd însă „un suflu liniștitor" venit dinspre rațiune, îl purifică, ficatul ar determina în partea irațională o reacție asemănătoare. Liniștirea în somn, prilejuiește astfel visul. Iar cum visul este legat de ficat, acesta, ca o tablă de înregistrare a mișcărilor lui, putea fi mijloc în divinație haruspicială în care Platon credea, ca dealtfel și Socrate (*Timaios*, 71 b—72 b).

[29] După dialogul platonic *Timaios* „se poate asimila receptacolul *(khora)* sau materia cu mama, modelul cu tatăl și natura intermediară între acestea două cu fiul" (50 c—51 c). Făptuitorul *(per factorem eam)* la rîndul său, ar fi demiurgul din același dialog care, „cu ochii la modelul etern" se va fi aplicat materiei sau receptacolului universal (27 c—29 c).

[30] „În ce constă ceea ce există dintotdeauna, fără să se fi născut? Și în ce, pe de altă parte, ceea ce devine mereu fără să fie ca ființă?" *(Timaios*, 27 c). Întrebările privesc regimul ființei în sine și pe acela al ființei determinate într-o ordine metafizică, singura care le și dădea legitimitate. Din ocalaltă perspectivă însă, a fizicii sau a filosofiei secunde, apare o nouă întrebare: „lumea a existat dintotdeauna fără să aibe început sau a fost generată și deci are început?" Corporală, ea este nălcută, căci toate sensibilele „sînt subiect al devenirii și al nașterii". Totuși, „această lume este cea mai frumoasă dintre toate lucrurile create. Deci, ea a fost creată după un model etern" (*ibid.*, 27 c—29 c).

Ca imagine a acestuia, lumea, prin urmare, nu este și este. Aceasta, pe de o parte, căci lumea fiind corporală presupune o „materie" pe care și-o ia din „receptacolul universal" *(khora)*, acea stranie lume a treia platonică. Altceva decît modelul, ea este prin sine, dar cum „natura sa e de a fi o matrice", de „a fi pusă în mișcare și decupată de figurile geometrice pe care le receptează", are, pe de altă parte, o demnitate ontologică secundă. Ea, prin urmare, este și nu este (*ibid.*, 50 c).

[31] Zeul porphyrian „este unic, peste tot în toate lucrurile cu puterile sale și guvernîndu-le pe toate, prezent peste tot, într-un fel necorporal și invizibil" (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, III, 13, 22).

[32] Într-o ordine care este aceea a procesiunii dinspre Unu către materie, care sînt extremele, sufletul este termenul ce secționează la jumătate „verticala". Prin aceasta, el și este analog al întregului. Deasupra sa, Unul „supradeterminat" „coboară" în trei ipostaze: ființa, viața și spiritul. Dedesubt, simetric, ar fi „negativul" lor: sensitivitatea, naturalitatea și existența care se adună în corespondentul, și el negativ, al Unului, adică în materie. Despărțind cele două planuri dar și unindu-le sufletul este descendent (dinspre Unu): ființă, viață și spirit și ascendent (dinspre materie): existență, naturalitate, sensitivitate. Astfel încît, simetrice, ca mîna dreaptă și mîna stîngă, ele se suprapun.

Putînd fi identificat, în mare, și la Iamblichos, motivul „scării" lumii cu *on*, *zoe* și *nous*, ca trepte, în dublă ordine, dezvoltat, îi aparține însă lui Proclos.

[33] Sugestii în Platon, *Phaidros*, 246 a și urm.: sufletul care își este „atelaj într-aripat și vizitiu", totdeodată, (ca să înțelegem cum „ne apare" sufletul să-l comparăm cu „o putere" care-și este „atelaj" și „vizitiu"). În timp ce „caii zeilor ca și vizitiii lor" sînt cu toții „de soi", în cazul nostru „totul se prezintă în chip felurit și amestecat. La noi,

pe de o parte, este conducătorul carului, pe de alta cei doi cai ..., dintre care unul este frumos și bun și de rasă, iar altul, dimpotrivă .... Fiecare suflet ia asupră-și un corp neînsuflețit și colindă tot cerul ...".

[34] Unul, prin unitatea și în unicitatea sa *(henás)* apare ca determinat *(péras)* și indeterminat, infinit *(ápeiron)*. Pitagorizant, Proclos asociază determinatul masculinului și indeterminatul femininului. În genere, el se atașează unui motiv statornic în gîndirea greacă (vine încă din „hierogamiile" homerice), anume că producerea nu este posibilă „decît prin conjuncția principiilor antitetice" (J. Trouillard, *Le Neoplatonisme*, în *Histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1969, t. I, p. 922).

De aceea, unul apare în cîteva opoziții: unic, unitate *(monás)* — diadă *(duás)*; determinat *(péras)* — indeterminat *(ápeiron)*; repaos; *(stásis)* — mișcare *(kínesis)*; identitate *(tautótes)* — alteritate *(héterótes)*; asemănare *(hómóiotes)* — neasemănare *(ànómoiotes)*; ciclul aceluiași *(kýklos taúton)* — ciclul altuia *(kyklos thatérou)*; cerul *(oùranos)* — devenirea *(génesis)*; forma *(eidos)* — materia *(hýle)*.

[35] Adrasteias, zeiță a ordinii și necesității implacabile; cea care hotărăște și soarta sufletelor (în Platon, *Phaidros*, 248 c — 249 d).

[36] Unul *(hen)* apare în henadă *(henás)*, adică în unitatea sa care este tot ceea ce „purcede" din sine: în ființă, în suflet, ca demiurg (inteligența universală), ca model, ca suflet. („Ierarhia ordinelor nu este prea clară", comentează J. Trouillard, în *op. cit.*, p. 920). „Aceeași idee divină, servind de model demiurgului, poate să dea la fel de bine un zeu sau un demon sau un muritor; imaginea slăbește, se degradează pe măsură ce se îndepărtează de paradigmă. La capătul de jos al seriei nu mai găsim aproape nimic din splendoarea modelului de la care s-a pornit" (Félix Buffiere, *Miturile lui Homer și gîndirea greacă*, tr. rom., Editura Univers, 1987, p. 432).

[37] Platon, *Phaidros*, 247 b—c: *hyperouránios tópon*, locul supracelest.

[38] *Hebdomada*, prin simbolistica numărului șapte, în pitagorism, ca și în neoplatonism. Philolaos, bunăoară, va fi socotit „numărul șapte *hegemon* și conducător al tuturor lucrurilor", care „nu generează și nu este generat de alt număr, cu excepția unității". De aceea era „numit de către pitagorei «fecioara fără mumă» (parthénos amétor)". Altfel spus, era zeița Atena însăși, cea care, „precum povestește legenda, se ivi dintr-o dată, zămislindu-se din capul lui Zeus" (Philo, *De opif.*, 100; Anatol., *Despre decadă*, p. 35; Philo, *id.*, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, vol. II, 2, pp. 95—96).

[39] „Zeus, Poseidon și Pluton, zice Homer, de îndată ce au luat de la tatăl lor stăpînirea lumii și-au împărțit-o între ei". „Domnia" era însă a lui Zeus (Platon, *Gorgias*, 253 a—c).

[40] În manuscrisul de la Erlangen, în margine: *Juppiter. Neptunus et Pluto saturniregnum* .... În consecință, pentru înțelegerea simbolisticii procleene de mai departe, *Concl.*, 27: primul este Zeus (Iupiter); *Concl.* 28, al doilea este Poseidon (Neptun), iar în *Concl.*, 29, al treilea este, Hades (Pluton).

[41] Vd. *Phaidros*, 246 c: „În urma lui Zeus se rînduiește armata de zei și daimoni, în unsprezece cete .... Ceilalți zei, meniți să conducă cetele, doisprezece la număr, merg în fruntea lor ...".

[42] *Per se viuente*, la Proclos, *autózoon (În Theol., Plat.*, VI, 1, 380*)*.

[43] „Divinul este frumos, înțelept, bun și în toate la fel ..." (Platon,

Phaidros, 246 e). La Proclos: „Împătrirea a ceea ce este însufleţit" presupune: Zeul unic (Unul), Inteligenţa ca demiurg, modelul şi sufletul,

[44] În *Corpus Hermeticum*, XIII, 7 b, ed. W. Scott, Oxford, 1924. t. I, pp. 242—243: *ágnoia*—ignoranţă; *lýpe*—tristeţe; *àkrasía*—intemperanţă, slăbiciune; *èpythymía*—dorinţă; *àdikía*—nedreptate; *pleonexía*—lăcomie; *àpathe*—apatie, dezamăgire; *ftonos*—invidie, denigrare; *dólos*—ceea ce serveşte înşelătoriei, înşelătorie; *òrghé*—mînie; *propeteía*—grabă, îndrăzneală, nechibzuinţă; *kakía*—infamie, perfidie.

Sînt deci în număr de douăsprezece (în text, dealtfel, şi apare *dodekáte kakía*). Pico însuşi enumeră douăsprezece. În ediţia *princeps* a tezelor sînt omise *deceptio* şi *temeritas* (cf. B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 49, în notă).

[45] Nume inefabil. Vd. şi *Concl.* (71) 56. *Nomen ineffabile = nomen 72* (cf. B. Kieszkowski, *op. cit.*, pp. 50, 88, în notă).

[46] Vd. *infra*, nota 61.

[47] *Magnus Aquilo*, vînt septentrional. În *Cabala*, Septentrion, Miazăzi, Răsărit etc. „intens simbolizaţi", sînt termeni curenţi (E. Anagnine, *op. cit.*, p. 130, în notă).

[48] *Exaudi o celum* (1. *Împăraţi*, 8, 36).

[49] Sufletul, în *Cabala*, este în triplă determinaţie, fiind superior, mijlociu şi inferior. În prima, *Neshamah*, provine din Sephirah Binah (Inteligenţa) şi se afirmă ca facultate a contemplaţiei divine. În a doua, *Ruah*, legată de Sephirah Tiphereth apare ca suflet raţional, aplicat cunoaşterii discursive şi practice. În fine, ca *Nefeš* venea din Sephirah Malkuth şi reprezenta vitalul în ordinea umană individuală. De aceea, este deschis către lumea sensibilă. Dacă Sephirah Binah este în poziţia a 3-a, coborîrea de care vorbeşte Pico va fi de la aceasta prin Sephirah Hesed şi prin Gheburah (4 şi 5) în lumea „inferioară" (cf. E. Anagnine, *op. cit.*, pp. 129—130).

[50] *Breşit* (la Pico), *Bereşit*- la început, primul cuvînt al *Genezei*.

[51] Cea de-a zecea Sephirah Malkuth, împărăţia sau paradisul; ca Tiphereth, frumuseţea.

[52] *Mysterium magni Jobelei*, în mistica particulară a *Cabalei* „exprimă destinul lumii". Decada Sephiroth-urilor este structurată după modelul celor două numere sacre, 3 şi 7. În prima grupă intră: *Kether* (coroana), *Hokhmah* (înţelepciunea) şi *Binah* (inteligenţa), iar în a doua: *Ghéduiah* (grandoarea) sau *Hesed* (graţia), *Gheburah* (forţa) sau *Din* (dreptatea), *Tiphereth* (frumuseţea) sau *Rachamim* (pietatea), *Neşah* (triumful), *Hod* (gloria), *Yesod* (fundamentul) şi *Malkuth* (împărăţia). Acestea din urmă ar simboliza cele şapte zile ale creaţiei şi ar corespunde, fiecare, unui mileniu. Ultima Sephirah, marcînd sfîrşitul lumii, este şi momentul de reîntoarcere la starea dintîi. „Perioada mesianică", cea de-a şaptea, presupune deci „conversiunea" tuturor lucrurilor. „Aceasta este semnificaţia misterului Marelui Jubileu". „Misterul" mai are şi un sens moral şi psihologic, ca recîştigare a paradisului pierdut. (cf. E. Anagnine, *op. cit.*, pp. 120—121; 143).

[53] „Drumul lui Avraam către sud" e interpretat de către Pico şi dealtfel de cea mai mare parte dintre cabalişti ... ca reprezentare simbolică a ridicării omului de la lumina naturală a minţii şi de la exerciţiile ei logice la zonele solare ale teologiei supranaturale" (E. Anagnine, *op. cit.*, p. 142).

[54] Avraam, tată a multe neamuri („vei fi tatăl multor neamuri nu te vei mai numi Avram, ci Avraam, căci te fac tatăl multor neamuri"): *Geneza*, 17, 4—5).

[55] Pentru unii cabaliști *Kneseth Israel (Ecclesia Mystica)* este în identitate cu cea de-a zecea Sephirah, *Malkuth*, de sex feminin. Uniunea cu Sephirah, *Tiphereth* (principiul activ) semnifică „atingerea perfecțiunii spirituale".

După G. Scholem, Pico ar fi substituit eronat *Beth* lui *Bath*, Fiica, alt nume al comunității lui Israel (cf. Anagnine, *op. cit.*, p. 144, în notă).

[56] *Phylacteriorum mysterium*, privitoare la *Malkuth* care primește în sine toate proprietățile mistice ale Tetragramei (YHWH). „Tetragrama invocată de evrei în ale lor Tephilim, la Pico, ia numele de *Phylacteriorum mysterium*" (E. Anagnine, *op. cit.*, p. 161).

[57] În primul car (Merkaba) ar intra Sephiroth-urile: 2, 3, 4 și 5 și ar corespunde literei *vav*, în timp ce al doilea car, alcătuit din Sephirot-urile 6, 7, 8 și 9, tot simbolic, ar sta sub semnul lui *he*. Cf. E. Anagnine, *op. cit.*, p. 160. Merkaba, car și tron divin (lume divină): „Prima fază a misticii evreiești se caracterizează prin importanța ascensiunii extatice până la tronul divin, *Merkaba*" (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, tr. rom., Editura științifică și enciclopedică, 1988, vol. III, p. 172).

[58] „Prin înțelepciune a întemeiat Dumnezeu pământul" (*Proverbele lui Solomon*, 3, 19).

[59] „Cel mai cunoscut Targum" (traducere aramaică a *Bibliei*) poartă numele lui Onkelos (Ankhelos), probabil „o deformare" a lui Aquila care „a făcut o traducere cuvînt cu cuvînt ... a *Septantei*". „Mai verosimil este că *Targum*-ul *Onkelos* a fost redactat în Babilon, folosindu-se însă izvoare palestiniene din școala lui R. Aqiba, deci din secolul al II-lea e.n." (Constantin Daniel, *op. cit.*, p. 192).

[60] „Principalul nume divin" al tetragramei este alcătuit din literele YHWH (corespunzînd lui Sephirah, Tiphereth, masculinul). Dinspre cel de-al zecelea însă (*Malkuth*, femininul) numele este MZPZ. „În multe cărți cabalistice, MZPZ este în identitate cu împărăția lui David" (E. Anagnine, *op. cit.*, p. 160).

[61] Păcatul originar va fi semnificat „ruptura în unitatea primordială a lui Dumnezeu, începutul diversificării, al luptei și conflictului". Mai precis, „această destrămare a armoniei universale" și „izolarea vieții" în „fantasme", „în doctrina cabalistă este exprimată prin imaginea plantei tăiate sau dezrădăcinate, uzuală în *Cabala* și pe care o reproduce și Pico" (E. Anagnine, *op. cit.*, p. 141).

[62] B. Kieszkowski (în *op. cit.*, p. 52, în notă) trimite la G. Scholem, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbalah*, 1954, p. 187: „Pico interpretează trinitarist cele trei consoane: *iod*, Tatăl, *șin*, Logos și *waw*, Sfîntul Duh".

[63] a) „Iosif a pus pe fiii lui Israel să jure, zicînd: Cînd vă va cerceta Dumnezeu, să luați și oasele mele de aici" (*Geneza*, 50, 25).

b) Șadic (Zaddik), Fundamentul (Sephirei Yesod) sau Dreptul (Zaddik, Țadik).

[64] „Nimeni nu i-a cunoscut mormîntul" (*Deuteronom*, 34, 6).

[65] „Materia în sine nu poate fi cunoscută" (Aristotel, *Metafizica*, VII, 10, 1036 a), căci, principiu, este de „necuprins" ca atare. Incognoscibilitatea ei, a principiului, în genere, nu are semnificație gnoseologică,

ci ontologică. Astfel încît, are valoare, dacă se poate spune așa, ca argument ontologic. „A zice că nu putem cunoaște *esența* absolutului înseamnă a admite pe tăcute existența absolutului" (Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, „Scrisul românesc", 1980, p. 204). Paradoxal, numai pentru că, în sine, este incognoscibil, absolutul întemeiază conștiința ca neîntreruptă asumare a lui.

[66] *Transcendentia*, între care: *Ens*, *Unum*, *Verum*, *Bonum*, fiind „dincolo" de categorii.

[67] „Orice lucru care se mișcă trebuie să fie pus în mișcare de ceva, pentru că, dacă nu are în el însuși principiul mișcării, este evident că este pus în mișcare de alt lucru, căci altul va fi cel care pune în mișcare ..." (*Fizica*, VII, 1, 241 b). Concept extrem de ambiguu și contradictoriu în aristotelism (este „lucru nemuritor și divin" pentru că „mișcarea veșnică trebuie să fie stîrnită de o ființă veșnică", este actul pur, pentru că ceea ce se mișcă „se mișcă întrucît e mișcat", dar, prin aceasta, nu și „cauză finală" (*Despre cer*, II, 1, 284 a 5; *Metafizica*, XII, 7, 1073 a; *Fizica*, VIII, 1, 251 a—251 b, VII, 2, 243 a—243 b), „primul motor" avea să fie interpretat, cum era și firesc, foarte diferit. Teofrast, încă, în imediată succesiune aristotelică, iar, ceva mai tîrziu, Plotin, deși din puncte de vedere diferite, îi aduc obiecții severe; Thoma însă îl înțelege ca Dumnezeu: „trebuie ca primul motor să nu mai fie mișcat de altceva; este ceea ce se înțelege prin Dumnezeu" (*Summa theologica*, I, q. 2, a. 3). Totuși, de la accepția aristotelică la cea thomistă, conceptul a trebuit să fie resemnificat aproape radical, pentru că, în timp ce la Stagirit este doar „act pur" care, pînă și atunci cînd este socotit ca scop, este scop în înțeles cauzal (cauza care este și scop), care „mișcă o lume pe care n-o produce și n-o cunoaște", la Aquinat devine tot una cu „ființa infinită, perfectă, suverană, bună, creatoare, personală" (J. Chevalier, *Histoire de la pensée*, Flammarion, Paris, 1956, t. II, p. 324). Mai aproape de sensurile primare și, încă, de cele mai puternice, din orizontul fizicii, va fi fost Averroes (Comentatorul): „motorul dă obiectului care se mișcă numai *mișcarea*" (*Cartea metafizicii*, introducere, în O. Nistor, *Gîndirea Evului Mediu*, antologie, Editura Minerva, București, vol. I, 1984, p. 253), ca și, ceva mai tîrziu, Duns Scotus sau Burlaeus (Walter Burleigh, m. după 1343). Ceea ce îl nemulțumea pe Pico, la aceștia din urmă și la Thoma, era de natură diferită. Căci, dacă Thoma punea primul motor în termeni metafizici, dar cu prețul identificării sale cu Dumnezeu, Duns Scotus, cel puțin, îi contesta deschiderea metafizică, recunoscîndu-i semnificație numai fizică. Dacă fizica ar fi fost „în măsură să probeze existența lui Dumnezeu, acest Dumnezeu nu ar mai transcede ordinii fizice" (Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-Age*, Payot, Paris, 1962, p. 593).

[68] *Fizica*, *Despre cer* (*Despre lume* este un tratat tîrziu, fals atribuit lui Aristotel), *Despre generare și distrugere*, *Meteorologicele* (autenticitatea cărții a IV-a este contestată), *Despre minerale* (poate aristotelică, dar, oricum, pierdută), *Despre plante* (nu va fi fost aristotelică), *Despre generarea animalelor*, *Despre părțile animalelor*, *Despre mișcarea animalelor* (poate inautentică), *Despre mersul animalelor*, *Despre suflet*, *Parva naturalia*. Cît privește ordinea lor, cea pe care o dă Pico este posibilă numai în perspectivă logică și nu cronologică. Aceasta din urmă este încă, în multe, o problemă deschisă.

[69] Vd. *infra. Concl.* (70) 53.

[70] Petron din Himera, pitagoreic din prima generație, va fi spus „că există 183 de lumi rînduite în formă de triunghi, în care fiecare latură are 60 de lumi. Celelalte trei lumi rămase sînt așezate în cîte un vîrf ..." (Plutarh, *De defectu oracularum*, 22, p. 422 B).

[71] „Trebuie să mai cercetăm și în care din următoarele două feluri natura Totului cuprinde Binele ..." (*Metafizica*, XII, 10, 1075 a).

[72] Elementul *(stoiheion)* „nu e nici unul și nici nu sînt mai multe de două sau trei": forma, materia și privațiunea de formă (Aristotel, *Fizica*, I, 6, 189 b—190 a).

[73] „Species inimicitiae": „Si ovis videns lupum ..." (Aegidius Romanus, *Quodlibeta*, 1646, pp. 252—255; B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 63, în notă).

[74] *Philia* și *Neikos* (Iubirea și Ura) la Empedocle care ar corespunde Sephirot-urilor 7 și 8 (Neșah—durata, triumful și Hod, gloria sau maiestatea).

[75] *De Descensu Christi ad Inferos*, dispută medievală; Pico se atașează opiniei lui Durand de Saint-Pourçain. Motivul „coborîrii" este cu mult mai vechi: coboară Ghilgameș, Dionysos (pentru a-și scoate mama), Orfeu în căutarea Euridicei. „*Catabasa* este legată de rituri inițiatice" (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, tr. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, vol. II, p. 179).

Coborîrea lui Hristos în infern (ca lume de dincolo, ca împărăție a morților, în genere) mai avea și semnificația propovăduirii printre cei morți, cum apare în cîteva scrieri necanonice, dar o sugerează și cele canonice. „Am coborît și am stat de vorbă cu Avraam, Isaac și Iacov, cu profeții și le-am anunțat în infern odihna în ceruri" *(Epistola celor doisprezece apostoli*, 38*)*; „Ai propovăduit și celor morți?" (*Evanghelia după Petru*, XLI, 42); „pe această piatră voi zidi Biserica mea și porțile iadului n-o vor birui" (*Matei*, 16, 18); „am cheile morții și ale iadului" (*Apocalipsa*, I, 18). Să se vadă, pentru detalii: Georges Ory, *Originile creștinismului*, tr. rom., Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 175 și urm.).

[76] *Congregatio animarum in monte Ida*, pentru că pe muntele Ida (de la *Eides*) se va fi săvîrșit hierogamia dintre Zeus și Hera.„Faptul că scena se petrece pe Ida, adică în lăcașul divin al ideilor, arată că este vorba de o unire consumată deasupra lumii terestre" (Félix Buffiere,*op. cit.*, p. 435).

[77] „Pherekydes spunea că Zeus s-ar fi preschimbat în Eros atunci cînd s-a gîndit să făurească lumea, căci într-adevăr, întocmind-o din contrarii, a condus-o către înțelegere și armonie și a implantat în toate aceeași năzuință, precum și unitatea care străbate pretutindeni" (fr. 3, Diels; *Filosofia greacă pînă la Platon*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, vol. I, 1, p. 83).

[78] Pentru că cele „ce potrivite-s să se unească"; ajungînd deopotrivă/ ele s-atrag reciproc prin iubire-Afrodita", în *Sphairos*, Sfera originară „toate sînt unite" (Empedocle, fr. 22, 27, în *Filosofia greacă* ..., I, 2, pp. 482, 484). Ce-i drept, Empedocle va fi numit Sfera, „zeu" ca și elementele: „Zeus este focul; Hera, dătătoarea de viață, este pămîntul ..., Aidoneus, aerul ..., Nestis este apa" (B, 29, A, 33 în *Filosofia greacă* ..., pp. 485, 442), dar mai curînd analogic decît prin identificare de sensuri.

De aceea, interpretarea providențialistă a sferei adaugă o determinație exterioară. Orice s-ar spune, sfera ca și elementele, fie și cu nume de zeități, nu acționează intenționat.

[79] În *Sofistul*, 241 b și urm.

[80] *Virga Mercuris*, cu proprietăți magice, aducătoare de somn; cu cei doi șerpi încolăciți, simbol al concordiei.

[81] S-ar putea să fie vorba de Syrianos (m. ? 438), dascălul lui Proclos (în manuscrisele de la Erlangen și Viena apare în margine *Syrianus*, dar și de Porphyrios (din Tyr în Siria). Să se vadă, mai departe, și *Concl.*, 17.

[82] *Insuper ens, vere ens, non ens, non vere, vere non ens*, „scara" platonică a lumii, citită însă neoplatonizant. Corespondențele dintre interpretarea pichiană și construcția platonică (aceea din *Republica*, VI, mai sugestivă pentru ideea de „scară") ar fi, probabil, acestea: *Insuper ens*, Formele sau Ideile în sine, *vere ens*, obiectele matematice, *non ens, non vere*, sensibilul, *vere non ens*, neființa în adevăr: care este prin participare. Căci „adevărul" ei vine din participarea la ființă.

„Cînd e vorba de lucruri necompuse ..., ce înseamnă adevăr sau neadevăr?", se întreba Aristotel, în *Metafizica*, IX, 10, 1051 b, în incontestabilă sugestie platonică.

Nesupusă „nici nașterii nici pieirii, căci altfel ar însemna că provine din altceva", ființa în sine este adevărată (este adevărul) prin chiar faptul de a fi în sine, în timp ce neființa (ca ființa determinată) este falsul cît nu stă prin sine, ci prin altceva. Dar de aici și adevărul ei: este, deci, falsă în sine, dar adevărată prin „participare" la ființă. În discuție, așadar, este problema adevărului ontologic și nu cea a adevărului-corespondență (gnoseologic).

[83] În partea sa rațională, sufletul platonic, după cum se aplică sensibilului și inteligibilului, face posibilă, de o parte, opinia *(doxa)* cu *eikasia* (iluzia) care corespunde umbrelor și *pistis* (credința, încredințarea), privitoare la lucrurile propriu-zise, iar de alta, *epistéme* cu *dianoia* (discursivitatea), ca asumare în ordinea obiectelor matematice și, în fine, cu *noésis*, intelecția pură, a ideilor în sine.

[84] *Intelectul posibil:* care „există ca potență, întocmai ca o tablă pe care nimic nu stă scris în act" (Aristotel, *Despre suflet*, III, 430 à); „intelectul uman în potență, față cu inteligibilele, acesta este intelectul posibil" (Thoma, *Summa Theologica*, I, q. 87, a 1, ad. 2).

[85] „Cînd s-a născut Afrodita, zeii se ospătau. Și erau mulți acolo; între ei și *Poros*, fiul nimfei Metis. După ce au mîncat, iată, sosi și *Penia*, să cerșească ceva de la ospăț ..., În vremea asta, Poros, amețit de nectar (căci vinul nu exista încă), ieși în grădina lui Zeus. Acolo, îngreuiat cum era, adormi. Atunci Penia împinsă de propria ei lipsă, își puse în gînd să aibe un copil cu Poros. Se culcă deci lîngă el și concepu pe Eros. Fiindcă fusese zămislit chiar în ziua de naștere a Afroditei ..., Eros se făcu însoțitorul și slujitorul ei plecat" (Platon, *Symposion*, 203 b—c). *Póros*—belșugul; *Penia*—sărăcia. În manuscrisele *Raționamentelor* de la Erlangen (E) și Viena (V) apare: *ex congressu Penie et Pori*. Aceasta este și lecțiunea autentică.

[86] *Per duplicem Venerem:* „una, de bună seamă, este cea mai veche, și e fără mamă. Fiind copila cerului o supranumim Afrodita Cerească. A doua, mai tînără, s-a născut din Zeus și Diana; o numim Afrodita Obștească" (*Symposion*, 180 d—e).

[87] Conceptul de cauză este unul dintre cele mai complicate și complexe în platonism, avînd, după Fritz Mauthner (*Schopenhauer*, München, 1912, p. 57 sqq.), 64 de înțelesuri. Cauză *(aition)*, citim în *Cratylos*, 413 a, este „aceea prin care *(di'hó)* există ceva".

În platonismul de la *Menon* la *Republica*, VI, cauza (primă) capătă sens prin conceptul participării: frumosul în sine (adică Ideea), „rămîne în sine, pururea identic sieși prin unicitatea formei"; din el „se împărtășește tot ce-i pe lume frumos ..." (*Symposion*, 211 b); „s-a convenit și s-a recunoscut că există pentru fiecare gen de lucruri, cîte o idee de la care fiecare din celelalte lucruri, luîndu-și ființa prin participare, deține și numele" (*Phaidon*, 102 a—b). Distingînd în *Philebos*, ca genuri ale ființei: infinitul, finitul și amestecul (acestora), Platon mai punea și problema cauzei creatoare: „tot ceea ce vine în existență vine în mod necesar printr-o cauză" (36 c—e). În *Timaios*, apoi, registrul de semnificare sporește prin distincția între cauze prime (divine) și cauze secundare, ca și prin ideea de cauză-scop (46 c—e; 68 e; 76 d).

[88] „Iubite Pan, și Voi, zei, cîți sînteți, dați-mi frumusețea lăuntrică și faceți ca toate cele din afară să fie în prietenie cu cele sufletești ..." (*Phaidros*, 279 c).

[89] „ ... După Cratylos, ar exista în chip firesc, pentru fiecare dintre realități, o dreaptă potrivire a numelui, iar numele nu ar fi aceea ce unii denumesc așa prin convenție, invocînd o parte din vorbirea lor, ci s-ar fi produs în chip firesc o dreaptă potrivire a numelor ..." (*Cratylos*, 383 b—384 a).

[90] O interpretare foarte liberă a platonismului, din perspectivă neoplatonică și cabalistică.

[91] „În privința cuprinsului unei științe ..., știința nu este una cu privire la trecut (la cele care s-au petrecut deja), alta asupra prezentului (cum se desfășoară) și o a treia despre viitor ..., ci ea este una și aceeași pentru toate acestea" (*Lahes*, 198 d).

[92] „*Socrate*, Așadar, trebuie ca specialistul în retorică să fie drept, iar ca om drept trebuie să vrea să săvîrșească numai lucruri drepte? *Gorgias*, Așa se pare" (*Gorgias*, 460 c).

[93] „Trebuie să vedem dacă toate cîte se nasc se ivesc în același chip, adică din contrariile lor; bineînțeles vorbim de cele ce au contrarii, cum este frumosul față de urît, dreptul față de nedrept ..."; „faptul de a trăi e potrivnic celui de a fi mort?"; „se nasc unul din altul?"; „ce este mort ... provine din ce este viu"; dar „cei vii"?; „revenirea la viață ... este oare ivirea din morți a celor vii?"; „Putem recunoaște ... că cei vii întru nimic mai puțin nu provin din morți, pe cît cei morți din cei vii ...". La acestea, care țin de „argumentul potrivnicelor", Cebes îndreaptă discuția către reamintire, care ar fi în măsură să aducă probe noi ipotezei socratice-platonice a nemuririi sufletului (*Phaidon*, 70 e—73 a).

[94] *Liber de causis* sau *Liber Aristotelis de expositione purae* (carte anonimă, fals atribuită lui Aristotel). Albert cel Mare o socotea o compilație întocmită de un evreu pe nume David. Thoma însă recunoaște în cele 32 de propoziții ale ei texte din *Elementatio theologica* a lui Proclos. Opinia sa încă rezistă (Vd. S. Munk, *op. cit.*, p. 259 și urm.; J. Jolivet, *op. cit.*, p. 1353 și urm.).

[95] Este vorba de Gioacchino da Fiore (1145—1202), mistic italian, profetizant.

[96] „Cele 74 de întrebări constituie în mare măsură programul unei discuții quodlibetale, în care, pe de o parte, trebuie subliniată forma răspunsului *per numeros* și de alta raportul lui Pico della Mirandola cu filosofia scolastică din epocă și în particular cu aceea a lui Nicolaus Cusanus ..." (B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 73, în notă).

[97] Arie, Sabellius, Eucliph. *Arianism* și *sabelism*, erezii din primele secole ale existenței creștinismului. Prima, legată de numele lui Arie (?256 — ?336), preot din Alexandria, este centrată într-o interpretare a trinității socotită heterodoxă, cu deosebire de primul sinod ecumenic (325). Fiul, Iisus Hristos, susținea Arie, nu este Dumnezeu adevărat, ci doar părtaș la măreția divină. Creație a Tatălui, prin aceasta se deosebește de creator prin ființă și de lume, secundă ea însăși, numai prin gradul de perfecțiune. Deși făcut înainte de timp, el are început. — Antitrinitarist va fi fost și Sabellius (sec. III), chiar dacă admitea treimea (pe Dumnezeu în trei persoane), dar, în tradiție clasică, el înțelegea prin „Dumnezeu în trei persoane" („actorul" care intră mereu în alt rol, ia altă „mască". Astfel încît s-ar numi Tatăl, în rol de creator al lumii, Fiul ca mîntuitor și Sfîntul Duh ca dătător al grației divine (Cf. Ludwig Hertling, s.j., *L'histoire de l'église*, Paris, Mame, 1962, p. 97). Vd. și *infra*, *Concl.*, 5. Corolar. Eucliph, John Wycliffe (1320—1384), precursorul reformei engleze, „luceafărul" ei (The Morning Star of the Reformation).

[98] Itinerariul sufletului către Dumnezeu este reprezentat simbolic prin scara „din Tartar pînă la primul foc" (în *Cabala*). Tartarul stă ca termen pentru lume care, în teologiile și filosofiile emanatiste, era tot una cu răul și tenebrele. (Cf. E. Anagnine, *op. cit.*, pp. 176—177).

[99] În simbolistica pichiană: Hoa sau Hea (Ha) se referă, probabil, la principiul divin al pămîntului, Hades (Pluton), în timp ce Hos, la Aus (Aós, în interpretarea lui Damascius), Poseidon sau Neptun (cf. G. Rowlinson, *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, 1879, 1, p. 121, 11, p. 14; E. Anagnine, *op. cit.*, p. 176). Într-o lecțiune din epocă, aceea a lui F. Patrizi (1591), raționamentul pichian 58.5 apare astfel: *Heu, heu, ipsos tellus deflet* (Ah, ah, pe aceștia îi deplînge pămîntul ..." (B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 76, în notă).

[100] Osia, poate Joshua ben Hananiah, interpret caldeu al Scripturii (cf. E. Anagnine, *op. cit.*, p. 176).

[101] În *Imnurile orfice*, Bachus și Silenus sînt numiți „quod mysteriorum praesides sunt" (W. Kroll, *De Oraculis Caldaicis*, 1894, p. 44; B. Kieszkowski, *op. cit.*, în notă, p. 76).

[102] *Mors osculi*, — să se vadă nota 118.

[103] Capra în zoroastrism și mielul la cabaliști numeau, simbolic, spiritul.

[104] Ca pentru neoplatonicii tîrzii (Proclos, Macrobius), Orfeu este Magul prin excelență, întemeietor al magiei (Cf. E. Anagnine, *op. cit.*, p. 171).

[105] *Curejii* (Kouretikos), „veșnicii daimoni" cretani care, cu zăngănitul scuturilor de aramă, vor fi făcut ca zeul Cronos, devoratorul propriilor fii, să nu audă plînsetele lui Zeus, salvat de mama sa, Rheea. În *Imnurile orfice*, *Imnul curejilor* (Hymnos Koureton) este al 38-lea.

[106] Imnurile: 75 (lui Polemon), 74 (către Leucothea), 23 (către Nereus), 3 (nopții, vd. *Concl.* 15); personaje mitice.

[107] „Cînta-voi Noaptea născătoare de oameni și făpturi divine/Origine a lumii ..." (*Imnul* III; în Orfeu, *Imnuri*, tr. rom. de Ion Acsan, Editura Univers, București, 1972). În interpretarea lui Damascius (*De principiis*, 124): „Lucrarea intitulată de peripateticul Eudem *Scrierea despre zei*, a lui Orfeu ... a pus Noaptea drept început al lucrurilor, un început pe care îl constituie și Homer ... (care) el însuși trebuie să înceapă de la Noapte. Hesiod îmi pare să fi istorisit că Haosul s-a născut cel dintîi, numind Haos natura de nepătruns cu mintea a inteligibilului ...".

[107a] Poros, ca fiu al nimfei Metis, și nu al Diotimei (în *Symposion*-ul platonic, 203 a și urm.; Diotima, acest personaj ambiguu al mitologiei socratice-platonice, va fi relatat doar despre el), este „fiu al sfatului", întrucît Metis simboliza înțelepciunea (intelectul, cum apare la neoplatonicii tîrzii, la Proclos, la Damascios). Alkman îl socotește pe Poros „elementul primordial" sau „întocmai unui element primordial" (fr. 1; în *Filosofia greacă* ..., I, 1, p. 91). Însemnînd încă în *Iliada* cursul unui rîu, iar în *Odiseea* „patul" mării, dacă nu chiar marea, era pus în legătură cu Tethys. Ca fiu al nimfei Metis (în alte interpretări), trebuie înțeles prin faptul că aceasta era, la rîndul ei, fiica zeiței Tethys.

En sof, vd. *infra*, nota 113.

[108] Imnurile: 22 (Mării), 17 (lui Poseidon—Neptun), 83 (către Oceanos), 84 (către Hestia—Vesta): „fiica lui Cronos cel atotputernic .../nestinsă flacără măreață ce arde-n fiecare casă .../temeinic sprijin pentru oameni"); 6 (către Protogonos sau Primigenus, principiu al luminii), 32 (către Atena — Hymnus Palladis), 13 (către Cronos—Saturn), 45 (către Afrodita—Venera), 14 (către Rheea), 64 (Legii — Hymnos Nomou — Hymnus legis).

[109] Imnul 34 (către Apollon) și 52 (către Bachus), Trieterikos, Trienal „de la început, figura lui Orfeu se ivește sub semnele conjugate ale lui Apollon și Dionysos .... În timpul acelor *orgia* dionysiace se efectua o anumită unire a divinului cu umanul, dar ea era temporară și dobîndită printr-o diminuare a conștiinței. Orficii, deși acceptînd lecția bachică — adică participarea omului la divin — au tras concluzia logică; imortalitatea și, prin urmare, divinitatea sufletului. Făcînd aceasta, ei au înlocuit *orgia* prin *katharsis*, tehnică a purificării învățată de la Apollon" (M. Eliade, *op. cit.*, III, p. 181).

[110] Imnurile 25 (către Proteu: „stăpînul cheii genunilor din sînul mării/El, cel dintîi venit pe lume, rosti-nceputurile firii/Turnînd materia divină în feluritele-i tipare ...", și XI (către Pan: „putere ce cuprinde lumea/Și bolta cerului, și marea, și-a tuturor crăiasă, glia/Și focul veșnic — căci acestea sînt mădularele lui Pan").

[111] a) Din *Ibis* (un blestem ovidian aruncat asupra lui Hyginus, probabil, pentru a-l fi persecutat) în care sînt invocați „zeii cerurilor-nalte", „Iupiter fulgerătorul", și pămîntul și apa: „ogorul să nu-ți poarte roade, izvorul valul să-și ascundă" (*Ibis*, 107—130).

b) În stabilirea textului, B. Kieszkowski (*op. cit.*, p. 82) semnalează două variante: *nomen* (= nume) și *numen* (= semn, autoritate, putere/voință a zeilor, divinitate).

[112] *Cabala*, tradiție sau acceptare, etimologia este controversată, într-un sens larg numește o învățătură esoterică, iar în altul, restrîns, *corpus*-ul de texte care o va fi cuprins. O „definiție globală" a mișcării și doctrinei cabalistice „nu se poate da" pentru că au „îmbrăcat caractere diferite și schimbătoare de la epocă la epocă și de la țară la țară.

Dar ca element comun al unei definiții a *Cabalei* se poate constata afirmația insistentă că apropierea de divin nu se poate realiza nici prin speculații raționale, nici printr-o viață cucernică, ci numai prin cunoașterea și aprofundarea unei tradiții secrete care merge pînă la primul om (Adam Kadmon). Aceasta s-ar împlini cu ajutorul contemplării unor nume și a unor scrieri sacre. Pe de altă parte, *Cabala* acceptă o legătură structurală, am zice, între om și Cosmos, apoi socoate că tot Universul perceput empiric este provenit dintr-o creație spirituală realizată prin mijlocirea unor Puteri și Lumi intermediare între om și divinitate. Pe lîngă aceasta, *Cabala* acordă o mare valoare persoanei umane pentru mîntuirea lumii întregi" (Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, I, p. 219). După cum are o parte „speculativă", de „cunoaștere" a supranaturalului" și alta inițiatică și rituală, *Cabala* era teoretică *(iyunit)* și practică *(ma'asiyit)*. „Scopul ultim al *Cabalei* practice era mîntuirea lumii care nu s-ar putea grăbi decît printr-o asceză strictă și printr-o concentrare intensă în timpul rugăciunilor" *(Ibidem)*.

Precedată și pregătită de o seamă de scrieri, cu deosebire de *Sepher ieșirah (Cartea Facerii)*, *Cabala* își află deplina expresie scripturară în *Sepher Ha-Zohar* (Cartea Strălucirii) sau, pe scurt, *Zohar*, în secolul al XIII-lea.

Preluînd motive mai vechi ale simbolismului cosmopoietic al literelor și numerelor, *Sepher ieșirah* resistematizează și dezvoltă o tradiție în care cele 22 de litere ale alfabetului ebraic și primele zece numere (Sephirot) apar „ca principii ale tuturor lucrurilor și ca forme generale ale ființei". Împreună, ele ar fi tot una cu cele „32 de căi ale înțelepciunii", prin care Dumnezeu care ar sta la începutul lor, ar fi creat lumea (cf. S. Munk, *op. cit.*, p. 491). Simbolistica literelor și, mai cu seamă, cea a celor 10 Sephirot reapar în *Zohar* într-o combinatorie cu rol demiurgic încă mai accentuat.

[113] *En Sof* — în ebraică (Ensoph = fără sfîrșit), adică ceea ce e fără de sfîrșit, nedeterminatul, cauza primă, cauza cauzelor. Întrucît stă ca începutul absolut și, în sine, este nemanifestat, Yahweh se pune în identitate cu neantul *(Ayin)*. De aici și numai astfel, ideea creației din nimic. Ca neant, Yahweh apare ca En Sof. Prin urmare, mai întîi, într-o ordine logică, el este și, doar apoi, ca posibilitate infinită, este ca neant: „unic, unitate indivizibilă și fără sfîrșit". Identitatea lui Yahweh cu neantul este în sine, dar ca între subiectul logic și ontologic și atributul infinit (Cf. S. Munk, *op. cit.*, p. 492).

[114] „Dumnezeu include în unitatea sa intelectul, inteligența și inteligibilele" (*The Guide of the Perplexed of Maimonides*, 1885, t. I, p. 252; B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 83 în notă).

[115] Litera *Iod* ar reprezenta Tatăl; He, Hokhmah (înțelepciunea, verbul), iar Esh ar numi focul ca forță elementară a cerului (Sfîntul Duh). Cf. E. Anagnine, *op. cit.*, pp. 182, 125).

[116] „Orice genunchi se va pleca înaintea mea ..." (*Romani*, 14, 11)

[117] *Hokhmah* („Ceea ce este numit de către kabaliști ..."), adică înțelepciunea.

[118] *Mors osculi*: „suprema iluminație a sufletului este moartea mistică în Dumnezeu, *mors osculi*, e adevărată răpire extatică, o anihilare totală a voinței și a intelectului în prezența lui Dumnezeu, uniunea perfectă cu ființa" (E. Anagnine, *op. cit.*, pp. 167—168).

[119] a) Qui operatur in Cabala sine admixtione estranei, si diu crit în opere, morietur *ex binsica* ..." Orice preocupare din afară, comentează E. Anagnine, tulbură mintea ... Nu este suficient ritualul automat, nu este de ajuns gestul sacramental: spiritul însuși trebuie să simtă prezența divină". Fără să se purifice, sufletul nu va putea atinge suprema iluminație a Unului. Această iluminație a sufletului este moartea mistică în Dumnezeu" (*op. cit.*, p. 167). *Ex binsica*, cf. A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Rome, 1653, t. II, 1, p. 180: Et mortuus est Moses servus Domini iubente Deo ..." (B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 84, în notă).

b) Azazel (sau Alzael), spirit malefic, uneori ca rival al lui Yahweh; în unele apocrife ca geniu luciferic și mesianic (Vd. Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Albatros, București, 1983, art. *Azazel*).

[120] *Sciabat* (Șabat), în ebraică, din trei litere: taw, beth, șin, „indică misterul «sfîrșitului» lumii" cînd se recapătă sensul divinului (cf. E. Anagnine, *op. cit.*, p. 162).

[121] a) 3. „Cel ce împărățește între oameni cu dreptate, cel ce împărățește în frică de Dumnezeu, 4. este ca lumina dimineții, cînd răsare soarele, e ca dimineața fără nori, ca razele soarelui după ploaie ... 5. Măcar că nu este așa casa mea, înaintea lui Dumnezeu, totuși El a făcut cu mine un legămînt veșnic .... Nu va face El oare să răsară din el tot ce este spre mîntuirea și bucuria mea?" (*II. Regii*, 23).

b) „Musaios și fiul său dăruiesc celor drepți, din partea zeilor, bunuri mai de preț decît aceștia (Hesiod și Homer); într-adevăr, ducîndu-i în închipuire către Hades, așezîndu-i la masă și rînduind un ospăț al cucernicilor, îi fac să-și treacă vremea întreagă, cu creștetele încununate, sub puterea vinului, în părerea că cea mai frumoasă răsplată a virtuții ar fi o beție veșnică ..." (Platon, *Republica*, II, 363 c).

[122] „Așa vorbește Domnul: «Pentru trei păcate ale lui Israel, ba chiar pentru patru, nu-mi schimb hotărîrea, pentru că au vîndut pe cel neprihănit pe bani și pe cel sărac pentru o pereche de încălțăminte»" (*Amos*, 2, 6). Explicația „cabalistică" trimite, premonitoriu, la vînzarea de către Iuda a lui Iisus Hristos.

[123] „Avraam a luat lemnele pentru arderea de tot, le-a pus în spinarea fiului său Isaac; iar el a luat în mînă focul și cuțitul" (*Geneza*, 22, 6).

[124] Vînzîndu-și dreptul de întîi născut, fratelui său Iacov, pentru un blid de ciorbă „roșiatică" (*Geneza*, 25, 30), Esav ar fi fost supranumit Edom-Roșul, iar neamul lui edomiți. În interpretarea cărții *Midraș* (comentariu la *Biblie*), *Bereșit Raba* la care se referă Pico, se pleacă de la profeția lui Isaia: „Cine este acesta, care vine din Edom ... în haine roșii, în haine strălucitoare ...?" „Eu sînt cel care am făgăduit mîntuirea ..."; „dar pentru ce îți sînt hainele roșii, și veșmintele tale ca veșmintele celui ce calcă în teasc?". „Eu singur am călcat în teasc, și nici un om dintre popoare nu era ca mine; i-am călcat astfel în mînia mea ...; așa că sîngele lor a ţîșnit pe veșmintele mele ..." (63; 1—3).

[125] În interpretare cabalistică: prorocirea lui Hristos ca mîntuitor.

[126] „1. Mariam și Aaron au vorbit împotriva lui Moise .... 5. Domnul s-a coborît în stîlpul de nor. A chemat pe Aaron și pe Mariam .... 9. Domnul s-a aprins de mînie împotriva lor și a plecat. 10. Norul s-a depărtat .... Și iată că Mariam era plină de lepră" (*Numerii*, 12).

[127] *Linea viridis* este Sephirah Tiphereth prin care, simbolic, este numită „împărăția lui Hristos". Pentru că „direcționează" Universul, ar

fi în analogie cu motivul porphyrian al lui Dumnezeu care este peste tot *(deus ubique est)*.

[128] *Mem clausi :* este vorba de botezul prin foc (Vd. și *Concl.*, 45).

[129] „Misterul încarnării Verbului este reprezentat în *Cabala* prin conjuncția literelor waw și Iod" (E. Anagnine, *op. cit.*, p. 184).

[130] Sistemul de corespondențe ar fi următorul: 1. Kether—empireul; 2. Hokhmah—„primul mobil"; 3. Binah—firmamentul; 4. Hesed—Iupiter; 5. Gheburah—Marte; 6. Tiphereth—Soarele; 7. Neșah—Saturn; 8. Hod—Venus; 9. Yesod—Mercur; 10. Malkuth—Luna.

[131] „De la Avraam pînă la David sînt patrusprezece neamuri de toate; de la David pînă la strămutarea în Babilon sînt patrusprezece neamuri; și de la strămutarea în Babilon pînă la Hristos sînt patrusprezece neamuri" (*Matei*, 1, 17).

[132] *Scemamphoras—homen separatum :* „numele lui Dumnezeu distinct pronunțat, adică *numele tetragramat* ... ; acest nume desemnează în mod expres esența divină ... Această interpretare a fost adoptată în genere de teologii care i-au urmat lui Maimonide" (S. Munk, notă la Maimonide, *Guide des Egarés*, 1856, t. 1, p. 267; B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 88, în notă).

[133] *Audi Israel* (*Deuteronomul*, 6, 4) : comunitatea lui Israel, spiritualizată și purificată, în uniune mistică, alegoric, cu Tiphereth, revine la sine prin restaurarea Templului din Ierusalim (pe a cărui distrugere cabaliștii o puneau în legătură cu ruptura de Sephirah Malkuth) și, prin Hristos-Mesia, ca simbol al regenerării naturii și omului în Dumnezeu (cf. E. Anagnine, *op. cit.*, pp. 144—145).

Despre demnitatea omului

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

De dignitate hominis (numită astfel, probabil, de nepotul marelui umanist, Gian Francesco) este o cuvîntare, un discurs *(oratio)*, „carmen de pace", care trebuia să servească drept introducere pentru o discuție filosofică publică la Roma în 1487, la „un fel de colocviu internațional de filosofie convocat de bogatul senior de Mirandola". „Manifest" sau „apel", *oratio* are două teme dominante, după Garin (*op. cit.*, p. 104): „poziția centrală a omului în realitate și intima, profundă înțelegere între toate afirmările sincere ale gîndirii".

Dintre „cele mai nobile mărturii ale unei epoci de cultură" (Burckhardt, II, p. 92), *Despre demnitatea omului* a fost prea puțin cunoscută în epocă, dacă urmărim cele arătate de Gian Francesco Pico într-o scrisoare către Lilio Giraldi, un cărturar refugiat pe domeniul Mirandola: „Dar și scrisorile (rămase de la Pico, n.n. Gh. VI.) în număr de vreo cincizeci, scrise în timpuri diferite, scrisori familiale, doctrinale sau de încurajare, au dat la iveală o cuvîntare, care la nici 24 de ani (ai filosofului) evidențiază spiritul deosebit de pătrunzător și învățătura foarte bogată ce au generat toate scrierile sale, cuvîntare care ne oferă o mărturie extrem de convingătoare în privința deosebit de abundentei elocințe a acestuia". Din aceeași epistolă, mai aflăm că *Despre demnitatea omului* este „unica *oratio*" a lui Pico. *Cultura Renașterii în Italia*, Ed. pt. literatură, 1969

Printr-un *„exordium ex abrupto"*, umanistul ne introduce în materia cuvîntării sale: omul ca miracol al lumii, creație divină ultimă, în „timp" dar primă, datorită poziției sale privilegiate, în urmarea predestinării sale ca alegere și căutare.

D.N.

GH. VI

DESPRE DEMNITATEA OMULUI

Cuvîntarea lui Giovanni Pico della Mirandola, conte de Concordia

Preaînvăţaţilor Părinţi, am citit în scrierile arabilor că sarazinul Abdala, fiind întrebat ce consideră el că ar trebui admirat cel mai mult în acest spectacol al lumii[1], a răspuns că nu consideră nimic mai admirabil decît omul. Acestei cugetări i se adaugă aceea a lui Mercurius: „O, Asclepius, mare minunăţie este omul"[2].

Gîndindu-mă la sensul acestor spuse, nu mă mulţumeau acele numeroase argumente ce sînt aduse de mulţi în legătură cu superioritatea naturii umane: (anume) că omul este un intermediar printre creaturi, fiindu-le slujitor celor superiori şi stăpîn celor inferiori lui; că prin ascuţimea simţurilor, prin spiritul creator al raţiunii, prin lumina inteligenţei (sale) este interpretul naturii; că este elementul de legătură al eternităţii şi al timpului trecător; şi (după cum spun perşii) termenul de legătură în lume, ba chiar uniunea ei prin nuntă, el, cel cu puţin inferior îngerilor, după cum mărturiseşte David[3].

Desigur, aceste cugetări sînt măreţe dar nu esenţiale încît să-şi revendice privilegiul supremei admiraţii. De ce să nu-i admirăm chiar pe îngeri şi preafericitele coruri ale cerului?

În sfîrşit, mi s-a părut că am înţeles de ce omul este cea mai fericită fiinţă şi prin urmare demnă de toată admiraţia, şi mai ales care este acea condiţie pe care şi-a ales-o în înlănţuirea Universului, condiţie care trezeşte invidie nu numai fiinţelor inferioare, ci şi astrelor[4] şi spiritelor cereşti. Lucru deasupra oricărei credinţe şi minunat! De ce nu? Căci tocmai de aceea se spune şi se consideră că omul este o mare minunăţie şi o fiinţă într-adevăr demnă de admirat.

Ascultaţi deci Părinţi, despre ce este vorba şi dăruiţi-mi încercarea mea cu binevoitoare ascultare în folosul învăţăturii voastre.

Părintele Dumnezeu, supremul arhitect, construise deja după legile tainicei înţelepciuni, această casă a lumii[5], pe care o vedem, preamăreţ templu al dumnezeirii.

Tărîmul de dincolo de cer l-a împodobit cu minţi[6]; sferele celeste le-a însufleţit cu spirite nemuritoare; părţile scîrnave şi întinate ale lumii de jos le-a umplut cu turma feluritelor animale. Dar, după terminarea lucrării, făuritorul dorea să existe cineva care să cerceteze cu atenţie înţelesul unei atît de mari înfăptuiri, să-i îndrăgească frumuseţea, să-i admire măreţia. Din această cauză, după ce toate celelalte lucruri au fost duse la capăt (după cum dovedesc Moise[7] şi Timaios[8]), s-a gîndit în sfîrşit, să creeze omul.

Dar, printre arhetipuri nu mai avea vreunul după care să plăsmuiască un nou neam; nici printre bogăţii nu mai avea ceva ce să-i dea moştenire noului fiu, şi nici printre locuri nu mai avea vreunul în care să şadă acest contemplator al Universului. Toate erau deja pline; fuseseră toate împărţite deja ordinelor celor mai de sus[9], celor de mijloc şi celor mai de jos. Dar, nu i se potrivea puterii creatorului ca, din cauza ultimei sale creaţii, să strice cele deja făcute; nu era înţelept ca din cauza sleirii spiritului să şovăie în privinţa unui fapt necesar; nu-i era propriu binefăcătoarei iubiri ca tocmai pe acela care avea să slăvească generozitatea divină în faţa celorlalţi, să-l silească să o condamne în el. În sfîrşit, preabunul creator a hotărît ca acela, căruia nu mai putea să-i dea nimic propriu, să aibă ceva comun dar cu toate acestea să fie deosebit de fiecare în parte. Aşadar, a conceput omul ca pe o lucrare cu un aspect care nu îl diferenţiază şi, aşezîndu-l în centrul Universului, i-a vorbit astfel: „O, Adame! nu ţi-am dat nici un loc sigur, nici o înfăţişare proprie, nici vreo favoare deosebită, pentru ca acel loc, acea înfăţişare, acele îngăduinţe pe care însuţi le vei dori, tocmai pe acelea să le dobîndeşti şi să le stăpîneşti după voinţa şi hotărîrea ta. Natura configurată în celelalte fiinţe este silită să existe în limitele legilor prestabilite de mine. Tu, neîngrădit de nici un fel de oprelişti, îţi vei hotărî natura prin propria-ţi voinţă în a cărei putere te-am aşezat. Te-am pus în centrul lumii pentru ca de aici să priveşti mai lesne cele ce se află în lumea din jur. Nu te-am făcut nici ceresc, nici pămîntean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să

te înfăţişezi în forma pe care însuţi o preferi, ca şi cum prin voia ta ai fi propriu-ţi sculptor şi plăsmuitor de cinste. Vei putea să decazi la cele de jos ce sînt lipsite de inteligenţă; vei putea, prin hotărîrea spiritului tău, să renaşti în cele de sus ce sînt divine"[10].

O, supremă dărnicie a Dumnezeului tată, supremă şi demnă de admirat fericire a omului căruia i-a fost dat să aibă ceea ce doreşte, să fie ceea ce el vrea!

După cum spune Lucilius, animalele se nasc şi poartă totodată cu sine trăsături viitoare, încă din punga maternă[11]. Spiritele superioare, încă de la început sau puţin după aceea, au fost ceea ce vor fi în veacul vecilor[12]. Omului însă, Tatăl i-a dat la naştere seminţe ce produc de toate, şi germeni ai vieţii de toate felurile; astfel, pe oricare din ele le va îngriji, acelea să se dezvolte şi să poarte în sine rodul lor. Dacă le va alege pe cele vegetale, să devină plantă; dacă pe cele legate de simţuri, să fie animal; dacă pe cele raţionale, să devină o fiinţă cerească; dacă pe cele cu spirit, va fi înger şi fiu al lui Dumnezeu; iar dacă nemulţumit de fiecare din felurile creaturilor, se va retrage în centrul unităţii sale, va forma un singur spirit cu Dumnezeu în întunecimea solitară a Tatălui care este aşezat deasupra tuturor, şi tuturor le va sta în frunte. Care dintre noi nu ar admira un asemenea cameleon? sau în general cine ar admira altceva mai mult? Atenianul Asclepios a afirma pe drept cuvînt că acela care se schimbă astfel şi a cărui natură însăşi este schimbătoare, este simbolizat în mistere prin Proteu[13]. De aici, acele metamorfoze celebrate de evrei şi de pitagoreici. Căci şi teologia tainică a evreilor cînd îl transformă pe Enoch sfîntul în înger al divinităţii pe care-l numesc מלאך השכינה, cînd îi transformă pe alţii în diferite forţe divine. Şi pitagoreicii îi metamorfozează pe oamenii nelegiuiţi în animale şi, dacă e să-i dăm crezare lui Empedocle, chiar în plante[14]. Luîndu-le pe acestea ca exemplu Mahomed spunea adesea şi pe bună dreptate, că acela ce se va depărta de legea sfîntă, să devină fiară. Căci nu învelişul defineşte planta, ci natura sa lipsită de inteligenţă şi nesimţitoare; nici pe animal nu pielea îl defineşte, ci suflarea lipsită de inteligenţă şi legată de simţuri;

nici cerul nu se caracterizează prin forma sa rotundă, ci prin raţiunea fermă; nu absenţa corpului, ci spiritualitatea îl defineşte pe înger.

Căci dacă îl vezi pe vreunul dedat pîntecului, om şerpuind pe pămînt, ceea ce vezi, de fapt nu este un om, ci o plantă! dacă l-ai vedea pe vreunul privind tulbure în nălucirile goale ale fanteziei, asemenea lui Calipso, liniştit la scărpinat, robit simţurilor prin momeală, acela pe care-l vezi nu este om, ci animal. Dacă vezi un filosof judecîndule pe toate prin dreapta raţiune, îl vei cinsti; acesta nu este nici fiinţă pămînteană, nici cerească; este puterea divină învelită în trup omenesc. Cine oare să nu admire omul care în sfintele scrieri mozaice şi creştine, pe drept cuvînt este desemnat cînd prin denumirea de „întregul trup"[15], cînd prin cea de „întreaga creatură"[16], şi aceasta deoarece el însuşi îşi plăsmuieşte, îşi făureşte şi îşi metamorfozează înfăţişarea întregului trup şi esenţa înnăscută a întregii creaturi.

Din această cauză, scrie persanul Evantes, atunci cînd explică teologia persană, că omul nu are o înfăţişare proprie, din naştere, ci mai multe, străine şi venite din afara lui. De aici şi acea formulă a caldeenilor **אנוש הוא שנוים ובמה טבעות בעלחי**, adică omul este o fiinţă cu natură schimbătoare, diversă şi variată ca formă.

Dar cu ce scop toate acestea? Desigur, ca să înţelegem că după ce ne-am născut cu această condiţie, pentru a fi ceea ce dorim să fim, trebuie să ne îngrijim mai ales de aceasta; astfel încît să nu devină stabilă în noi ideea că, fiind favorizaţi, nu am ştiut că sîntem făcuţi asemănători fiarelor şi animalelor fără judecată[17]. Dar, mai bine acea formulare a profetului Asaf: „Sînteţi Dumnezei şi fii ai celui Preaînalt cu toţii"[18]; aceasta, ca nu cumva, abuzînd de binevoitoarea dărnicie a Tatălui, libera alegere pe care el ne-a dat-o, să ne-o facem din binefăcătoare, vătămătoare.

Sfînta stăruinţă să ne cuprindă sufletul, încît nemulţumiţi de cele mediocre să tindem către culmi şi să ne străduim din toate puterile (căci putem dacă voim) să ajungem la ele. Să dispreţuim cele pămînteşti, să nu ţinem

seama de cele cereşti şi, în cele din urmă, preţuind prea puţin ceea ce aparţine lumii, să zburăm către sălaşul divin cel mai apropiat distinsei divinităţi[19]. După cum dezvăluie misterele sacre, acolo-şi au locurile prime[20] serafimii, cherubimii şi thronii; noi să nu dăm înapoi neştiutori ci, respectînd cele inferioare (lor), să le imităm demnitatea şi gloria[21]. Dacă vom dori vom fi cu nimic mai prejos decît ei. Dar în ce sens, sau în sfîrşit, ce să facem?

Să vedem ce sfătuiesc aceia, ce viaţă trăiesc. Dacă aceea o vom urma şi noi (căci ne stă în putinţă), vom ajunge la o stare egală cu a acelora. Serafimul arde în flacăra iubirii[22]; cherubimul străluceşte în lumina spiritului[23]; thronul stă în tăria judecării[24]. Aşadar, dacă, dedaţi vieţii active, vom lua asupra noastră printr-o dreaptă cercetare grija celor inferioare, vom fi întăriţi prin statornicia de neclintit a thronilor. Dacă, însă, eliberaţi de orice acţiune, gîndindu-ne prin lucrare la făuritor şi prin făuritor la lucrare, vom fi preocupaţi de liniştea contemplării, vom străluci în toate privinţele de lumina cherubimilor. Dacă, însă vom arde de iubirea pentru însuşi creatorul unic[25], de focul său ce este mistuitor, ne vom înflăcăra pe neaşteptate precum chipul serafic.

Deasupra thronului, adică a dreptei judecăţi, stă Dumnezeu, judecătorul veşniciilor. El zboară deasupra cherubimului, adică a contemplatorului, încălzindu-l pe acesta ca şi cum l-ar cloci. Căci spiritul lui Dumnezeu se poartă deasupra apelor[26], a acelora, spun eu, care se află deasupra cerurilor şi ca la Iov laudă pe Domnul în imnuri de dinaintea luminii[27]. Cel care este un serafim, adică un iubitor, este în Dumnezeu şi Dumnezeu este în el, adică este unul şi acelaşi cu Dumnezeu[28].

Mare este puterea thronilor, pe care o obţinem judecînd; supremă este strălucirea serafimilor la care ajungem iubind. Dar în ce fel poate cineva să judece sau să iubească necunoscutul?

Moise l-a iubit pe Dumnezeu căci l-a văzut, iar apoi ca judecător i-a oferit poporului ceea ce înainte, ca privitor, văzuse pe munte. Aşadar cherubimul intermediar, prin strălucirea sa ne pregăteşte către focul serafic şi în egală măsură ne luminează către judecata thronilor; el este legătura minţilor prime, ordinea paladică[29], întîistătătorul filosofiei contemplative[30]; pe el trebuie în primul rînd

să-l urmăm, către el să ne străduim şi, mai mult decît atît, trebuie descoperit de unde sîntem atraşi către culmile iubirii pentru ca apoi, bine instruiţi şi pregătiţi să pornim către îndatoririle faptelor!

Într-adevăr, dacă viaţa noastră trebuie îndrumată după exemplul vieţii cherubimilor, pentru a avea valoarea făptuirii, e necesar să avem pregătit înaintea ochilor ce şi cum trebuie să fie acea viaţă, ce fapte (să urmeze) şi care să fie rezultatele acestora.

Dar deoarece nouă, care sîntem trup[31] şi cunoaştem cele pămînteşti, nu ne este îngăduit să ajungem la acelea, să ne îndreptăm către vechii părinţi care ne pot oferi o dovadă sigură şi demnă de încredere, în legătură cu acele lucruri care lor le sînt cunoscute şi familiare după cum e şi firesc. Să-l întrebăm pe apostolul Pavel, chezăşie a alegerii dumnezeieşti, cum a văzut el mişcătoarele armate ale cherubimilor, atunci cînd s-a înălţat la al treilea cer[32]. Ne va răspunde prin intermediul lui Dionisie, tălmăcitorul său: ei sînt purificaţi, apoi, luminaţi şi în cele din urmă desăvîrşiţi[33]: aşadar şi noi care imităm aici pe pămînt viaţa cherubimilor, să ne purificăm spiritul înlăturînd josniciile neştiinţei şi ale viciului, ca nu cumva sentimentele să se dezlănţuie la întîmplare sau raţiunea, luată vreodată prin surprindere, să rătăcească; totodată să limităm prin constrîngere pornirile sentimentelor plecînd de la ştiinţa moralei; de asemenea să îndepărtăm prin dialectică unele neînţelegeri ale raţiunii. Atunci, spiritul nostru pregătit şi purificat va fi inundat de lumina filosofiei naturale încît, în cele din urmă, prin cunoaşterea lucrurilor divine, să ajungem la acea desăvîrşire.

Dacă acestea nu sînt de ajuns, să-i cerem sfatul patriarhului Iacov a cărui imagine întrupată străluceşte în jilţul gloriei. Preaînţeleptul părinte ce doarme în lumea pămînteană, veghind însă în cea de sus, ne va sfătui. O va face însă printr-o alegorie (căci astfel le-a cuprins pe toate) în care aflăm scări ce se întind de la pămînt pînă la culmile cerului, ordonate prin succesiunea a numeroase trepte: în culme stă Dumnezeu. Îngerii contemplatori[34] urcă şi coboară aceste trepte, unul cîte unul, în ordine[35].

Dar dacă şi noi, cei ce tindem către viaţa angelică, trebuie să facem neîncetat acelaşi lucru, vă întreb cine ar atinge scările Domnului, cu piciorul murdar sau cu mîinile

întinate? După cum arată misterele, este neîngăduit să atingi ceva pur cu ceva impur. Dar ce semnifică aici picioarele? dar mîinile?

Piciorul sufletului reprezintă, fără îndoială, acea parte, cea mai disprețuită prin care sufletul se leagă de materie, tot așa precum trupul omului, prin talpa piciorului, se ceagă de pămîntul care e mamă, putere și hrană; este flatăra patimei trupești și cel care ne învață moliciunea voluptății.

Mîna sufletului de ce nu am numi-o violență? căci ea, fiind apărătoarea poftei, luptă pentru aceasta și ca o hoață, îl răpește și îl devorează pe față, sub pulbere și soare ca să zic așa, pe cel ce dormitează la umbră. Aceste mîini precum și picioarele, adică întreaga parte senzuală în care zace momeala trupului care, după cum se spune, reține sufletul prin strînsoarea gîtului, acestea deci să le purificăm în filosofia morală, ca într-un fluviu viu, pentru ca nu cumva să fim respinși de la scări ca niște neștiutori și întinați. Dar dacă dorim să fim însoțitori ai îngerilor ce urcă și coboară pe scara lui Iacov, nici cele spuse înainte nu vor fi de ajuns; va trebui să ne înălțăm pas cu pas conform ritului, să nu ne abatem niciodată de la calea treptelor și, pregătiți în prealabil, să fim capabili să străbatem căile și de jos în sus și de sus în jos. Cînd am obținut-o aceasta prin dialectică, însuflețiți deja pe treptele scărilor de spiritul cherubimic, adică filosofînd pe treptele naturii, străbătîndu-le pe toate de la un centru la altul precum Osiris printr-o forță titanică, risipind unitatea într-o multitudine, vom coborî[36] apoi, asemenea membrelor lui Osiris, prin puterea lui Phoebus, strîngînd multitudinea în unitate vom urca pînă cînd, ajunși în sînul Tatălui care e deasupra scării, ne vom liniști în cele din urmă împlinindu-ne prin fericirea teologică.

Să-l întrebăm și pe dreptul Iov care încă înainte ca însuși să se fi născut a încheiat o alianță cu Dumnezeul vieții[37], să-l întrebăm ce dorește cu ardoare supremul Dumnezeu pentru cei de o mie de ori o mie ce-i stau alături[38]. Pace mai cu seamă va răspunde cel ce în înaltul cerurilor face pace[39]; va răspunde prin cele ce la Iov se citesc.

Și dat fiind că învățăturile ordinului suprem sînt tălmăcite celor de jos prin ordinul de mijloc[40], să ne lămurească

nouă filosoful Empedocle vorbele teologului Iov. După cum dovedesc şi poeziile sale, filosoful ne arată că în spiritul nostru este aşezată o natură dualâ: de una din laturile ei sîntem ridicaţi la cele cereşti, în timp ce de cealaltă sîntem împinşi în jos; aceasta ne-o redă prin dispută şi prietenie, prin război şi pace[41]. În aceleaşi poezii el se plînge că mînat de dispută şi discordie, alungat de zei precum un nebun, a trebuit să se arunce în adîncuri[42].

Într-adevăr, discordia din noi, preaînvăţaţilor părinţi, are multe feţe. Avem în lăcaşul eului nostru discordii ce sînt mai grave decît războaiele civile. Dacă însă le refuzăm pe acestea şi dacă vom tinde către acea pace care ne înalţă astfel în strălucire încît să ne statornicim printre înălţaţii Domnului, deci dacă astfel vom face, filosofia morală în primul rînd va înfrîna şi va linişti luptele din noi; aceasta desigur, numai dacă omul nostru ar cere într-atît răgaz de la duşmanul său, încît să înfrîngă atacurile neînfrînate ale fiarei cu mai multe feţe şi certurile leului şi mîniile şi capriciile.

Dacă, după aceasta, deliberînd cu înţelepciune, ne vom dori siguranţa eternei păci, aceasta va veni şi va împlini cu generozitate rugăciunile noastre şi, fiind ucise şi una şi cealaltă fiară, (precum porcul lovit cu putere), între trup şi spirit va fi încheiată o inviolabilă alianţă a păcii sacre. Dialectica va linişti tulburările raţiunii ce se agită cu nelinişte între contradicţiile cuvîntărilor şi capcanele silogismelor. Filosofia naturală va linişti acele dispute şi neînţelegeri din unele păreri, care cînd dintr-o parte cînd din alta zguduie sufletul, şi aşa neliniştit, îl trag din toate părţile şi îl sfîşie. Se va linişti însă în aşa fel încît să ne silească să ne amintim că sîntem o natură născută din luptă, după cum arată Heraclit[43], numită de Homer tocmai din această cauză „rivalitate"; pornind însă de la aceasta, prin filosofia naturală nu ni se poate oferi de fapt adevărata liniştе şi pacea trainică, ci această sarcină şi privilegiu în acelaşi timp îi aparţine stăpînei acelei filosofii, adică preasfintei teologii. Ea însăşi ne va îndruma către acea cale şi ne va însoţi văzîndu-ne grăbiţi: „Veniţi la mine cei ce vă chinuiţi, — astfel ne va chema —, veniţi şi vă voi odihni; veniţi la mine şi vă voi da pacea pe care lumea şi natura nu vi le-au putut da"[44].

Chemaţi cu atîta blîndeţe, poftiţi cu atîta bunătate, zburînd cu picioarele înaripate ca şi cele pămînteşti ale lui Mercur, în braţele preafericitei mame, ne vom bucura din plin de dorita pace; de preasfînta pace, de indivizibila legătură, de prietenia mutuală prin care toate spiritele sînt într-o singură minte ce este deasupra oricărei minţi, spirite care nu se potrivesc într-atît între ele, ci într-un mod de nespus ajung cu totul unul[45]. Aceasta este acea prietenie pe care pitagoreicii o consideră a fi scopul întregii filosofii[46]; aceasta este acea pace făcută de Dumnezeu în înălţimile sale, pace pe care au vestit-o îngerii coborînd pe pămînt, oamenilor de bunăvoinţă pentru ca prin aceea oamenii înşişi, înălţîndu-se la cer, să devină îngeri[47]; pacea aceasta să o dorim prietenilor, să o dorim veacului nostru precum şi fiecărei case în care intrăm[48]; să o dorim sufletului nostru încît acesta să devină prin ea, un lăcaş al lui Dumnezeu; să i-o dorim, pentru ca după ce şi-a îndepărtat prin morală şi dialectică propriile-i întinări, să se împodobească cu numeroasele feţe ale filosofiei precum în fastul curtean, să-şi încoroneze frontoanele porţilor cu cununile teologiei şi astfel Regele gloriei[49] să coboare şi venind cu Părintele, să-şi facă sălaş în el[50].

Dacă faţă de un atît de măreţ oaspete sufletul va sta demn, ceea ce reprezintă nemăsurata îngăduinţă, a aceluia, atunci să-l întîmpine în veşmînt aurit ca într-o togă nupţială, înconjurat de bogăţia cugetărilor; să-l întîmpine pe strălucitorul oaspete, dar nu ca pe unul oarecare ci ca pe un mire, de care nemaivoind să se despartă vreodată îşi va impune despărţirea de poporul său şi chiar uitarea de casa părintească şi de sine, va dori chiar să moară în sine pentru a trăi în mirele în a cărui privire jertfa sfinţeniei sale va fi cu siguranţă preţioasă; spun moartea, dacă, după cum au spus şi înţelepţii, plinătatea vieţii a cărei meditare constituie conţinutul filosofiei, trebuie numită moarte.

Să-l citäm pe Moise însuşi, cel cu puţin mai prejos ca bogăţie decît izvorul preasfintei şi de nespus inteligenţe din al cărui nectar se îmbată îngerii. Îl vom asculta pe judecătorul demn de toată cinstirea stabilindu-ne legi, nouă celor ce sălăşluim în pustia singurătate a acestui trup i cei întinaţi, pentru că mai au nevoie de învăţătura morală, să locuiască sub cerul liber cu poporul, în afara adăposturilor, precum preoţii tesalieni în timp ce se purificau.

Dar chiar şi cei care, primiţi în sanctuar, şi-au compus obiceiurile deja, să nu-şi însuşească deîndată cele sfinte, ci să le slujească întîi pe acestea printr-o sclavie dialectică, precum nişte silitori leviţi ai filosofiei. Abia după aceasta, fiind îngăduiţi la cele sfinte, vor contempla ca sacerdoţi ai filosofiei numeroasele culori ale sălaşului lui Dumnezeu, împodobit cu stele precum un palat; acum vor contempla candelabrul ceresc împodobit cu cele şapte lumini, acum lucrurile îmblănite, pentru ca în cele din urmă primiţi la intrările templului prin binefacerile dărniciei teologice şi fără să le stea în cale vreo plăsmuire, să se bucure din plin de gloria divinităţii[51].

Aceste lucruri ni le porunceşte Moise, adică ni le aminteşte poruncind, ne încurajează şi ne îndeamnă pentru ca atîta timp cît putem, să ne pregătim prin filosofie calea către viitoarea glorie cerească. Căci, într-adevăr nu numai misterele mozaice sau creştine ci chiar şi teologia celor vechi ne demonstrează favorurile şi demnitatea acestor arte liberale despre care am hotărît că voi vorbi.

Ce altceva să reprezinte în tainele grecilor treptele ce trebuie respectate şi prin care purificaţi ajungem la însuşirea misterelor, dacă nu tocmai pe acelea pe care le-am numit arte purificatoare, adică morala şi dialectica? Ce altceva poate să fie aceasta decît interpretarea tainicei naturi prin filosofie? Numai astfel rînduite lucrurile, va apare acea ἐποπτεία, adică cercetarea lucrurilor divine prin lumina teologiei. Cine nu şi-ar dori oare să se iniţieze în atît de sfinte lucruri? Cine nu ar dori, după ce le are pe toate cele omeneşti, dispreţuind favorurile sorţii, neglijîndu-şi trupul şi trăind pînă acum pe pămînt, să devină oaspete al zeilor şi fiinţă muritoare, dus[52] de nectarul veşniciei să fie dăruit cu darul nemuririi? Cine nu ar dori să fie atins de acele deliruri socratice lăudate de Platon în *Phaidros*[53], încît prin mişcarea aripilor şi a picioarelor să fie purtat într-un zbor necontenit către Ierusalimul ceresc, eliberîndu-se repede de aici, adică din această lume ce a ost aşezată în rău?

Vom înainta preaînvăţaţilor Părinţi, conduşi fiind de fdelirurile socratice care astfel ne pun în afara minţii încît şi pe noi şi spiritul nostru le aşează în Dumnezeu. Vom fi conduşi de ele, dacă întîi înşine am condus ceea ce se află

în noi ; căci vom sorbi cu auzul armonia cerească, tulburaţi de delirul Muzelor, numai dacă puterile sentimentelor au fost astfel îndreptate prin morală, în proporţii hotărîte, conform armoniei muzicale, încît să-şi sune una alteia printr-o armonie statornică, şi dacă prin dialectică raţiunea se mişcă îndreptîndu-se de asemenea către armonie. Atunci Bachus, conducătorul Muzelor, prin misterele sale adică prin semnele vizibile ale naturii, ne va arăta nouă, celor ce filosofăm, lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu, şi ne va îmbăta cu bogăţia casei lui Dumnezeu, în care, dacă vom fi credincioşi asemenea lui Moise, preasfinţita teologie apropiindu-se, ne va însufleţi cu un îndoit delir.

Judecînd din cel mai înalt loc al contemplaţiei celui lăudat, cele ce sînt, cele ce vor fi şi toate cele ce au fost în veşnicia nedespărţită, gîndind frumuseţea tinerească, noi preoţi ai lui Phoebus, vom fi înaripaţii iubitori ai acesteia mai cu seamă, prin acea iubire ce nu poate fi spusă[54] vom fi ca tulburaţi de o pasiune, arzînd ca serafimii şi mai mult chiar, aşezaţi în afara noastră, plini de voinţa divină, nu vom mai fi noi înşine ci vom fi însuşi acela care ne-a făcut[55].

Dacă cineva ar cerceta înţelesurile şi misterele ascunse ale numelor lui Apollon ar vedea că acestea ne arată în mod convingător că acest zeu nu este mai puţin filosof decît profet. Lucrul acesta fiind arătat îndeajuns de Ammonios, socotesc că nu mai este necesar să-l aprofundez eu.

Dar, Părinţi, spiritul îl supun trei precepte delfice, cu totul necesare celor care vor păşi în preasfîntul şi măreţul templu al adevăratului Apollon (şi nu a celui fals) care luminează orice suflet ce vine pe lumea aceasta ; veţi vedea că acele precepte nu ne îndrumă către nimic altceva decît să ne consacrăm cu toate forţele acestei filosofii, despre care este acum vorba şi care este împărţită în trei.

Căci acel μηδὲν ἄγαν, adică „nimic prea mult" după care acţionează morala, arată just norma şi măsura tuturor virtuţilor din perspectiva moderaţiei.

Apoi acel γνῶθι σεαυτον, adică „cunoaşte-te pe tine însuţi" provoacă şi îndeamnă la cunoaşterea întregii naturi al cărei intermediar, precum o verigă, este natura omului. Căci cine se cunoaşte pe sine, le cunoaşte pe toate în sine,

după cum a scris Zoroastru mai întîi şi Platon mai apoi în *Alcibiade*[56].

În cele din urmă, luminaţi de cunoaşterea prin filosofia naturală şi foarte apropiaţi lui Dumnezeu, vom spune El, adică „eşti" şi prin acest salut teologic, îl vom chema în mod fericit şi familiar pe adevăratul Apollon. Să-l consultăm şi pe preaînţeleptul Pitagora, înţelept mai cu seamă pentru că însuşi nu s-a socotit niciodată demn de acest nume. Ne va sfătui în primul rînd să ne aşezăm deasupra măsurii[57], adică: acea parte raţională prin care spiritul apreciază, judecă şi cercetează, să nu ne-o îndepărtăm, odihnindu-ne apoi într-o lenevire fără griji, ci dimpotrivă, să o îndrumăm şi să o aţîţăm prin măsură şi prin trezirea dialectică.

Ne va dezvălui apoi nouă două lucruri de care trebuie să ne ferim înainte de toate: să nu urinăm în direcţia soarelui[58] şi să nu ne tăiem unghiile în timpul sacrificiilor[59].

Dar, după ce am eliminat prin morală dorinţa poftelor năpăditoare şi am tăiat bucăţile unghiilor ca pe nişte ridicături ascuţite ale mîniei sau nişte ghimpi ai sufletului, abia atunci, în sfîrşit, vom începe să luăm parte la cele sacre, adică la misterele lui Bachus, al cărui tată şi conducător al contemplării noastre e numit pe drept Soare. În cele din urmă, ne va sfătui să ne hrănim cocoşul[60], adică să ne ducem la „păscut" partea divină a sufletului nostru prin cunoaşterea lucrurilor divine din care să-i oferim ca dintr-o hrană îndestulătoare şi din ambrozie cerească. Acesta este cocoşul de a cărui înfăţişare chiar şi leul, adică întreaga putere pămînteană, se teme respectîndu-l. Acesta este cocoşul despre care citim la Iov că i-a fost dată inteligenţa[61]. Atunci cînd cocoşul acesta cîntă, omul rătăcitor îşi vine în fire. La începutul fiecărei zile, cînd stelele diminetii îi aduc laude lui Dumnezeu, acest cocoş îşi potriveşte glasul. Tot despre el aminteşte şi Socrate atunci cînd înainte de a muri, aflat deja în afara oricărei primejdii a bolii, spune că speră, ca jertfindu-se un cocoş lui Esculap, adică medicului sufletelor, divinitatea sufletului său să fie unită cu divinitatea lumii[62].

Să parcurgem şi scrierile caldeilor şi (dacă le dăm crezare) vom vedea că prin aceleaşi arte li se deschide muritorilor calea către fericire. Tălmacii caldei scriu că Zoroastru avusese o vorbă, cum că sufletul său este înaripat şi că

atunci cînd aripile îi cad, îl poartă prăvălit în trup; atunci însă cînd îi cresc din nou, sufletul zboară înapoi la zei[63].

Acelor învăţăcei care s-au interesat de la el prin ce înţelegere le-ar putea fi hărăzite suflete zburătoare cu aripi bogate în pene le-a răspuns: „Stropiţi-vă aripile cu apele vieţii". Din nou celor ce întreabă unde să caute aceste ape le-a răspuns printr-o parabolă (astfel fiindu-i obiceiul): Paradisul lui Dumnezeu este udat şi purificat de patru rîuri; din acest loc vă veţi scoate binefăcătoarele ape. Numele rîului ce vine din nord, Pischon, semnifică dreptatea, al celui din apus, Dichon, semnifică purificarea; al celui de la răsărit, Chiddekel, înseamnă lumină, iar al celui ce vine de la sud, Perath, îl putem interpreta ca semnificînd evlavia[64]. Fiţi atenţi Părinţi şi judecaţi ce înseamnă aceste principii ale lui Zoroastru: fără îndoială, că, precum în apele apusene, să ne purificăm întinările ochilor prin ştiinţa mioralei; apoi, prin dialectică, ca în rîul nordic, să îndrumăm privirea lor către dreptate. Astfel, ne vom obişnui să îndrumăm privirea lor către dreptate. Astfel, ne vom obişnui să suportăm în contemplarea naturală, lumina adevărului, plăpîndă pînă atunci precum leagănul soarelui ce se naşte, încît în sfîrşit, prin evlavia teologică şi prin preasfinţita sfinţire a lui Dumnezeu, să ne purtăm cu putere asemenea vulturilor cereşti, pînă la preastrălucitoarea lumină a soarelui din miezul zilei.

Aceste cunoaşteri de dimineaţă, din miez şi din amurg au fost împărţite poate prima oară de David[65] şi interpretate mai pe larg de Augustin.

Aceasta este acea lumină din sud care-i înflăcărează pînă la limită[66] pe serafimi şi în acelaşi timp îi luminează pe cherubimi. Acesta este acel ţinut spre care mereu se îndrepta bătrînul părinte Avraam[67]. După cum au arătat preceptele cabaliştilor şi ale maurilor, acesta este locul unde spiritele întinate nu pot intra.

Şi, dacă este îngăduit ca vreuna din tainele misterelor să fie dezvăluită în public, fie şi ca o enigmă, după ce căderea neaşteptată şi ameţitoare din ceruri a sortit corpul omului nostru, iar moartea, după cum spune Ieremia, intrînd pe fereastră a rănit adînc[68] ficatul[69] şi inima, să-l chemăm pe Rafael, medicul ceresc, care prin morală şi dialectică, precum prin nişte binefăcătoare leacuri, ne va elibera.

După ce am fost redaţi cu totul sănătăţii, puterea lui Dumnezeu, Gabriel, va sălăşlui în noi şi ducîndu-ne printre minunile naturii, dezvăluindu-ne pretutindeni virtutea şi puterea Domnului, ne va încredinţa supremul preot Mihael care, după ce noi ne-am săvîrşit toate îndatoririle filosofiei ne va împodobi cu sacerdoţiul Teologiei precum cu o coroană cu pietre scumpe.

Preaînvăţaţilor Părinţi, acestea sînt cele care nu numai că m-au înclinat dar chiar m-au împins către studiul filosofiei. Desigur, toate acestea nu aveam de gînd să le spun dacă n-ar fi trebuit să le răspund acelora care obişnuiesc să condamne mai ales la bărbaţii de vază studiul filosofiei, precum şi acelora care trăiesc cu totul într-o soartă mediocră. Căci filosofia este cu totul un lucru de dispreţuit mai curînd şi de insultă (aceasta este nefericirea epocii noastre) decît de onoare şi glorie. Astfel, aproape toate minţile au fost cuprinse de această fatală şi monstruoasă credinţă cum că fie nu trebuie să filosofezi, fie aceasta să fie făcută de foarte puţini. Ca şi cum, a avea cauzele lucrurilor[70], căile naturii, raţiunea Universului, sfaturile lui Dumnezeu, tainele cerurilor şi ale pămîntului, toate acestea aşezate clar în faţa ochilor, nu ar reprezenta nimica dacă de aici nu ar putea fiecare să-şi dobîndească vreo favoare sau să-şi procure vreun cîştig concret. Ba mai mult, s-a ajuns acolo, încît, (vai! cît e de dureros) nu sînt socotiţi înţelepţi decît cei ce fac din studiul înţelepciunii o marfă, şi astfel putem vedea cum virtuoasa Pallas ce se risipeşte prin darul zeilor printre oameni, este alungată, condamnată şi huiduită; nu are pe nimeni care să o îndrăgească sau să o ajute, decît dacă prostituîndu-se, după ce a primit preţul de nimic al fecioarei vestejite înainte de vreme, ea însăşi îi înapoiază în casetă iubitului suma atît de rău dobîndită.

Eu spun toate acestea, cu cea mai mare durere şi revoltă, dar nu împotriva conducătorilor timpului nostru, ci împotriva „filosofilor" care cred şi ne previn că tocmai de aceea nu trebuie să filosofăm deoarece pentru filosofi nu există nici o simbrie; ca şi cum nu ar arăta-o ei înşişi prin acest singur cuvînt că nu sînt filosofi. Deoarece întreaga viaţă a acestora este pusă fie în slujba profitului, fie a interesului, ei nu se ocupă prin sine de însăşi cunoaşterea adevărului. În ce mă priveşte, îmi voi lua îngăduinţa şi nu voi roşi deloc în a mă lăuda pe mine însumi, avînd în vedere fap-

tul că niciodată nu am filosofat în alt scop decît pentru a filosofa ; şi nici din studiile şi lucrările mele (făcute în veghea nopţii)[71] nu am sperat şi nu am căutat vreo răsplată bănească sau vreun alt folos decît educarea spiritului şi cunoaşterea adevărului atît de mult dorit de mine, şi neîncetat. Am fost mereu atît de dornic de aceasta şi preaiubitor al său, încît părăsind cu totul grijile personale şi publice, m-am dedicat în întregime contemplării în liniş-te : nu m-au putut împiedica de la aceasta, înainte sau mai apoi, nici defăimările invidioşilor, nici ocările duşmanilor înţelepciunii. Filosofia însăşi m-a învăţat să depind mai degrabă de propria-mi conştiinţă decît de judecăţile din afară, şi să mă gîndesc, nu atît la a nu asculta ceva rău, cît mai ales să nu spun sau să nu fac însumi ceva rău.

Desigur, preaînvăţaţi Părinţi, ştiam că viitoarea mea cuvîntare va fi pentru mulţi plictisitoare şi apăsătoare, chiar dacă vouă tuturor vă este acum plăcută şi dragă, vouă celor care încurajaţi artele liberale şi care prin prezenţa voastră aţi voit să o cinstiţi ; ştiu de asemenea că nu lipsesc cei care încă înainte ne-au condamnat începutul şi continuă să o facă şi în prezent sub diferite pretexte.

Astfel, nu puţini, ca să nu zic mulţi, s-au obişnuit să aibă „lătrători" care sînt îndreptaţi în mod bine gîndit şi cu „sfinţenie" către virtute, după cum şi, pe negîndite şi din greşeală, către viciu.

Sînt unii care refuză în întregime dezbaterile de genul celei de faţă ; aceştia nu aprobă nici discutarea anumitor scrieri în faţa unui auditoriu, socotind că aceasta ar servi mai mult spectacolului spiritului şi învăţăturii ostentative decît punerii la încercare a învăţăturii adînci.

Alţii însă nu dezaprobă acest mod de exercitare a minţii dar în privinţa persoanei mele nu-l aprobă nicidecum din pricina vîrstei mele : cum adică am îndrăznit eu, cel născut de nici 24 ani, să propun o dezbatere despre sublimele taine ale teologiei creştine, despre cele mai profunde locuri ale filosofiei, despre sisteme necunoscute, şi aceasta în oraşul cel mai lăudat şi în acordul preageneros al celor mai învăţaţi bărbaţi, adică în Senatul Apostolic ?

Alţii însă dîndu-mi dreptul să dezbat acestea, refuză să-mi îngăduie discuţia legată de cele nouă sute de teze[72], acuzîndu-mă atît că aş face-o din interes şi din vanitate cît şi că aşa ceva ar fi mult peste puterile mele.

Eu de îndată mi-aş fi ridicat mîinile împotriva acuzaţiilor acestora, dacă filosofia pe care o cultiv astfel m-ar fi îndrumat; şi dacă astfel m-ar fi învăţat ea; nu le-aş răspunde acum acelora, considerînd că dezbaterea aceasta a fost hotărîtă pentru a ne certa şi a ne contrazice unii pe alţii. Dar care ar putea fi motivul ca întregul scop să fie doar defăimarea şi aţîţarea care, cum scrie Platon, rămîne mereu departe de corul divin[73], în loc ca invidia să se retragă din minţile noastre şi prieteneşte să acceptăm ca trebuincioasă această dezbatere purtată de mine, ba chiar şi pe cea despre toate tezele.

În primul rînd celor care învinuiesc acest obicei de a dezbate în public, nu am de gînd a le spune prea multe, căci vina aceasta (de poate fi socotită vină), a mea, vă este comună şi vouă, prea distinşilor dascăli care v-aţi folosit de această binefacere, adesea cu glorie, laudă, şi nu fără autoritate; mai mult, le este comună lui Platon, lui Aristotel şi celor mai apreciaţi filosofi ai tuturor timpurilor. Aceştia erau pe deantregul convinşi că pentru a urmări cunoaşterea adevărului pe care îl căutăm, nimic nu este mai de dorit decît să fie cît mai adesea puşi la practicarea dezbaterii, căci după cum prin gimnastică forţele trupului devin mai viguroase tot astfel în această palestră a spiritului puterile sale devin mult mai viguroase şi mai vioaie. Eu nu cred că poeţii, slăvind armele zeiţei Pallas, sau evreii cînd spun că ברול, fierul, este simbolul înţelepţilor, au vrut să ne semnifice altceva decît tocmai aceste preacunstite lupte ale spiritului, atît de trebuincioase pentru dobîndirea înţelepciunii.

Astfel caldeii pretind a şti cum va fi un viitor filosof, încă de la naşterea sa în funcţie de modul în care Marte în apariţie triunghiulară îl are în faţă pe Mercur[74], căci dacă ai înlătura întîlnirea acestora şi amintitele lupte, întreaga filosofie viitoare ar fi somnoroasă şi inactivă.

Dar, într-adevăr, raţionamentul apărării mele îmi pare mai dificil în faţa acelora care mă numesc incapabil de acea sarcină: căci, de mă voi socoti capabil s-ar putea să par necumpătat şi gîndind prea multe despre mine; dacă însă mă voi mărturisi neputincios, ar putea părea că port asupra mea semnul mincinosului şi al nechibzuitului. Vedeţi

aşadar în ce strîmtori am căzut, în ce loc am fost oprit, atîta timp cît nu pot oferi despre mine nimic fără învinuire şi deoarece mai apoi nu pot sta în faţă tot fără învinuire. Aş putea din întîmplare să evoc acea formulă a lui Iov cum că spiritul se află în toţi[75], iar pe Timotei să-l ascultăm (spunînd) : „nimeni nu îţi dispreţuieşte tinereţea"[76] Dar mai în adevăr voi fi spus din conştiinţa mea că nimic nu este măreţ şi unic în noi ; nu am tăgăduit că sînt studios şi poate chiar dornic de artele liberale, dar numele de învăţat nici nu mi-l însuşesc, nici nu mi-l asociez.

Motivul pentru care mi-am silit umerii la o atît de mare povară, nu a fost acela că aş fi fost neştiutor de slăbiciunea mea ci că ştiam că acest fel de lupte, adică prin scrieri, este deosebit deoarece cîştigul este să fii învins. Rezultă de aici că nici cel mai slab nu trebuie să dispreţuiască acele lupte ci dimpotrivă, trebuie şi poate, să le dorească. Căci acela care se lasă învins obţine de la învingător o favoare şi nu o pedeapsă, ca unul care prin aceasta se întoarce acasă mai demn de încredere, adică mai învăţat şi mai pregătit pentru viitoarele bătălii.

Însufleţit de această speranţă, eu, neputinciosul soldat, nu m-am temut defel să mă încerc într-o atît de grea luptă cu cei mai puternici şi cei mai viteji dintre toţi. Dacă aceasta s-a întîmplat totuşi cu vreun rost sau nu, o poate judeca fiecare mai drept, mai cu seamă după rezultatu luptei decît după lupta mea.

Rămîne să le răspund în al treilea rînd acelora care se arată copleşiţi de variata multitudine a problemelor propuse, de parcă această povară ar apăsa pe umerii lor şi nu eu singur ar trebui s-o îndur, oricît ar fi de mare truda.

Este, fără îndoială, şi necuviincios şi foarte supărător să vrei să impui măsura zelului străin dar şi, după cum spune Cicero, să doreşti moderaţia într-un lucru care e cu atît mai bun cu cît e mai mare. În atît de măreţe îndrăzneli era inevitabil fie să mă prăbuşesc, fie să mi se dea dreptate ; dacă mi s-ar da dreptate, nu înţeleg totuşi de ce spusele mele în zece teze sînt socotite lăudabile în timp ce în nouă sute de teze ar fi condamnabile[77]. Dacă însă m-aş prăbuşi, cei ce mă urăsc ar avea motiv să mă învinuiască; tot astfel cum ar putea să mă scuze cei ce mă îndrăgesc.

Dar, deoarece într-o atît de mare şi serioasă problemă, un tînăr om este lipsit de mult talent şi de învăţătură cu piscuri, el ar fi demn de îngăduinţă mai degrabă, decît de învinuire. Deopotrivă-i aceasta cu spusele Poetului:

„dacă lipsesc puterile, desigur îndrăzneala
spre laudă va fi: în cele mari să fi voit doar, e de-
ajuns"[78].

Căci dacă multora de vîrsta mea, imitîndu-l pe Gorgias din Leontinoi, le-a intrat în obicei, şi nu fără laudă, să propună dezbateri (nu neapărat despre cele nouă sute de teze) complete, despre problemele tuturor artelor, de ce nu mi-ar fi îngăduit şi mie, desigur fără învinuire, să dezbat în legătură cu lucruri care chiar multe fiind, sînt bine stabilite şi delimitate? S-ar spune probabil că e un lucru ambiţios şi peste măsură.

În realitate eu însumi îmi pretind mie acest lucru în mod necesar şi nu peste măsură, iar dacă aceia înşişi ar cerceta laolaltă cu mine sistemul de filosofare, neîndoios ar fi constrînşi să mărturisească faptul că am dreptate. Căci aceia care s-au consacrat vreunei şcoli filosofice, adică lui Thoma bunăoară sau lui Scotus, care acum sînt cei mai potriviţi spre a fi citiţi, aceia cu siguranţă că-şi pot pune în pericol învăţătura lor chiar prin examinarea unui număr restrîns de probleme; eu însă, m-am instruit în aşa fel încît, fără „să jur pe cuvintele cuiva"[79], să mă „întind" peste toţi magiştrii filosofiei, să verific toate paginile şi să cunosc toate familiile. Deci, cu toate că a trebuit să vorbesc despre toate acestea, ca să nu pară că preţuind mai puţin celelalte aş fi dedat unei singure dogme, ca apărător al ei, cu toate acestea, nu se putea ca acele puţine lucruri pe care le-am spus despre fiecare în parte, să nu fie de fapt foarte multe şi să nu se lege în acelaşi timp de altele.

Apoi nimeni să nu condamne la mine faptul că ori încotro mă îndrept şi oriunde mă poartă vremea, sînt primit ca oaspete[80].

Acest lucru a fost observat dealtfel şi de către antici care, citindu-i în întregime pe scriitori, în înlănţuirea cugetărilor lor nu-l neglijau pe nici unul; cel mai mult se observă aceasta la Aristotel care din această cauză a şi fost numit de către Platon, ἀναγνώστης, adică cititorul; căci este mărginire minţii în adevăr, să rămînă fie numai la Portic, fie doar la Academie. Nu-şi poate alege just şcoala

potrivită lui, cel care mai întîi nu le-a cunoscut făcîndu-şi-le familiare pe toate[81]. Adaugă şi faptul că în fiecare asemenea familie există ceva distinctiv ce o diferenţiază de celelalte. Şi după cum în ale mele, adică în cele la care m-a dus filosofia mai apoi, există ceva (ceea ce voi şi arăta), tot astfel există la Scotus o anumită sănătate şi claritate, la Thoma — trăinicie şi nestrămutare, la Aegidius — eleganţă şi precizie, la Francisc — energie şi ascuţime, la Albertus — vechime, întindere şi măreţie, la Henric, după cum mi s-a părut mie, veşnic ceva sublim şi demn de cinstire. Tot astfel şi la arabi: există la Averroes ceva puternic şi statornic, la Avempace, la Alfarabius — ceva serios şi meditativ, la Avicenna — ceva divin şi platonic. Şi, după părerea grecilor, există în Univers ceva strălucitor printre toate şi acest ceva este virtuoasa filosofie; la Simplicios e bogată şi demnă de încredere, la Themistios — distinsă şi rezumativă, la Alexandru — statornică şi erudită, adînc alcătuită, şi la Teofrast, curgătoare şi plăcută la Ammonios.

Şi dacă te vei îndrepta către platonicieni, (dar pe puţini îi număr care să o facă), te vei delecta la Porphyrios cu bogăţia lucrurilor şi cu variata lui credinţă; la Iamblichos vei cinsti filosofia tainică şi misterele barbarilor; la Plotin nu vei admira dintîi ceea ce se oferă de peste tot spre a fi admirat, căci platonicienii înşişi dîndu-şi silinţa abia înţeleg cele spuse de el în mod divin despre cele divine şi omeneşti prin caracterul învăluit al limbajului său. Trec mai în grabă pe lîngă învăţăceii Proclos cel risipitor prin abundenţa-i asianică, precum şi ceilalţi ce-şi au obîrşia ca şi el; adică Hermeias, Damascios, Olympiodoros şi mulţi alţii în care acel τὸ θεῖον, adică divinul, străluceşte pururi ca semn caracteristic al platonicienilor.

Se întîmplă uneori ca o sectă să atace principiile adevărate şi să-şi bată joc prin învinuire mincinoasă de problemele statornicite ale minţii; dar astfel ea nu slăbeşte adevărul ci dimpotrivă îl întăreşte, tot aşa după cum flacăra mişcată prin agitare, în loc să se stingă se înteţeşte.

Mişcat de această cugetare, m-am gîndit să ofer, nu o singură direcţie (după cum le-ar fi plăcut unora) ci preceptele filosofiei ca totalitate, pentru ca alăturînd astfel mai multe şcoli filosofice şi cercetînd cu atenţie varietatea filosofiei, acel fulger al adevărului, amintit de Platon în *Episto-*

le[82], să lumineze spiritele noastre precum soarele ce răsare din mare. Ce-ar fi fost dacă aş fi tratat doar filosofia celor cu scriere latinească, adică a lui Albertus, a lui Thoma, a lui Scotus, a lui Aegidius, a lui Francisc şi a lui Henric, lăsîndu-i la o parte pe filosofii grecilor şi ai arabilor? Îmi pun această întrebare căci întreaga înţelepciune a circulat de la barbari la greci şi de la greci la noi.

Astfel cei din ţara noastră depind mereu de cei dinafară pe care-i descoperă, socotind că este de ajuns pentru sine să le cerceteze pe cele străine.

Cum ar fi fost ca împreună cu peripateticii să fi meditat asupra problemelor naturii, lăsînd necercetată Academia platonicienilor a căror învăţătură despre cele divine — martor ne este Augustin[83] — este socotită pururi ca fiind cea mai sfîntă dintre toate filosofiile, învăţătură care după cîte ştiu, (departe fie invidia de cuvînt), acum, după multe veacuri, a fost adusă în dezbatere publică de mine mai întîi.

Ce-ar fi fost dacă aş fi tratat toate ideile altora, oricît de multe ar fi fost ele? — ar fi ca şi cum, sosind la un ospăţ al înţelepţilor[84], nu am putea să ne plătim cele consumate dacă nu am adus cu noi ceva propriu, zămislit şi trudit de spiritul nostru! După cum spunea şi Seneca, este o izbîndă lipsită de calitate, a fi înţelept doar din comentarii[85], fără să produci ceva din tine, ca şi cum descoperirile strămoşilor ar închide calea siguranţei noastre sau ca şi cum forţa naturii ar fi fost epuizată în noi; adevărul, chiar dacă nu-l demonstrezi, cel puţin să-l indici fie şi de la depărtare. Căci dacă colonul căsătorit îşi urăşte soţia stearpă şi cîmpul ce nu dă roade, cu siguranţă că, cu atît mai mult, mintea divină ar urî sufletul sterp cînd ar fi unită şi robită acestuia; aceasta mai ales cînd dintr-o legătură se aşteaptă şi un urmaş cu mult mai ales.

Din această cauză nemulţumit, am adăugat învăţăturilor obişnuite multe altele despre vechea teologie a lui Mercur Trismegistos[86], despre cea a caldeilor, despre învăţăturile lui Pitagora şi despre tainicele mistere ale evreilor; am adăugat chiar şi numeroase învăţături descoperite şi gîndite de mine în legătură cu cele naturale şi cele divine, propunîndu-le totodată spre dezbatere. Am propus, mai întîi armonia dintre Platon şi Aristotel, crezută înainte de mulţi dar de nimeni suficient dovedită. Dintre latini, Boethius făgăduise că va săvîrşi aceasta[87], dar nu se constată

că ar fi făcut vreodată ceea ce mereu voia să facă. La greci, Simplicios a promis la fel, dar ce bine ar fi fost dacă în loc să promită doar, ar fi făcut-o. Augustin de asemenea scrie în *Contra Academicilor* că nu au lipsit cei mulţi care să încerce să dovedească prin pătrunzătoarele lor discuţii acelaşi lucru, anume că filosofia lui Platon şi Aristotel sînt una şi aceeaşi[88]. Apoi Johannes Grămăticul care, deşi afirmă că pe Platon şi Aristotel îi despart doar aceia care nu înţeleg spusele lui Platon, totuşi le-a lăsat urmaşilor să dovedească aceasta. Am mai adăugat şi numeroase fragmente din Scotus şi Thoma, din Averroes şi Avicenna, fragmente despre care am dovedit că se potrivesc unul cu altul măcar că unii le socotesc complet diferite.

În al doilea rînd, cele ce le-am gîndit prin filosofia atît aristotelică cît şi platonică, le-am rînduit atunci în şaptezeci şi două de noi principii fizice şi metafizice; dacă cineva le-ar reţine pe acestea, ar putea, dacă nu mă înşel, să combată printr-o cu totul altă gîndire, orice problemă propusă în legătură cu lucrurile naturale şi cu cele divine (ceea ce cred că-mi va fi curînd evident); aceasta în locul celei învăţate, citite şi cultivate ca filosofie de către dascălii acestei epoci. Nu trebuie nimeni să admire, preaînvăţaţilor Părinţi, faptul că eu încă din primii ani ai tinereţii voiesc să aduc o nouă filosofie pe care, dacă este fundamentată să o lăudaţi iar dacă nu, să o condamnaţi; ci, dacă veţi avea de gînd să judecaţi descoperirile şi scrierile mele, să număraţi nu anii autorului, ci mai bine meritele sale sau foloasele acelora. Căci, după cum fac unii să se audă, mi-ar fi fost îngăduit deocamdată doar să citesc comentariile altora.

Pe lîngă modalitatea de a filosofa, prezentată de mine, există şi una prin numere, veche şi mai puţin cunoscută: aceasta poate fi observată încă la vechii teologi, mai cu seamă la Pitagora, la Aglaophamos, la Philolaos, la Platon şi la platonicienii dinaintea noastră; dar şi aceasta precum alte vestite lucruri în vremea noastră a fost lăsată să zacă în uitare din cauza neglijenţei urmaşilor, încît abia mai sînt descoperite unele vestigii ale acesteia.

Platon scrie în *Epinomis* că dintre toate artele liberale şi ştiinţele contemplative, cea mai divină şi deosebită este arta numărătorii[89]. Tot el întrebat fiind de ce omul este fiinţa cea mai înţeleaptă, răspunde: pentru că ştie să

numere. De această cugetare aminteşte şi Aristotel în *Problemata*. Abumasar scrie că Avenzoar din Babilon obişnuia să spună că acela le ştie pe toate care ştie să numere. Dar acestea nicicum nu pot fi adevărate dacă prin arta de a număra ei ar fi înţeles acea „ştiinţă" în care astăzi mai cu seamă negustorii sînt preţuiţi; chiar Platon afirmă, avertizîndu-ne cu voce clară, ca nu cumva această divină aritmetică să o înţelegem ca fiind un soi de aritmetică negustorească[90]. Aşadar, socotind că prin îndelungată veghe am cercetat acea înălţată aritmetică, mi-am propus să mi-o pun la încercare aplicînd-o la cele şaptezeci şi patru de teze principale ale fizicii şi ale divinului şi astfel să răspund în public prin numere.

Am propus şi teoreme de magie în care am demonstrat că aceasta are două părţi, dintre care una constă din întreaga operă şi putere a demonilor, ceea ce este miraculos şi, cu ajutorul lui Dumnezeu trebuie detestat. Cealaltă parte, dacă o cercetăm cu atenţie, vom vedea că nu este altceva decît desăvîrşita încheiere a filosofiei naturale. Astfel grecii cînd o amintesc pe prima, nesocotind-o demnă de numele de magie o numesc γοητείαν, în timp ce pe-a doua o dăruiesc cu denumirea potrivită şi deosebită de μαγείαν ca pe o desăvîrşită şi supremă înţelepciune. După cum spune Porphyrios, şi în limba perşilor *mag* înseamnă precum în a noastră, tălmăcitor al celor divine şi preot[91].

Cu toate acestea Părinţi, mare este deosebirea şi nepotrivirea între aceste două arte.

Prima, este condamnată şi urîtă nu numai de religia creştină ci de toate legiuirile şi de orice stat bine rînduit. Pe cealaltă însă o aprobă şi o preţuiesc toţi înţelepţii şi toate popoarele ce se ocupă de lucrurile cereşti şi divine.

Prima este cea mai înşelătoare dintre arte în timp ce a doua este puternică, trainică şi te poţi încrede în ea.

Oricine a practicat-o pe prima, s-a prefăcut mereu căci practicantul însuşi se afla în dezonoare şi ocară, pe cînd din a doua se trag dintotdeauna suprema limpezime şi gloria scrierilor din vechime. Nici un bărbat filosof, dornic de a-şi însuşi artele bune nu a studiat-o pe prima; ci, către cea de-a doua au străbătut marea, spre a şi-o însuşi, Pitagora, Empedocle, Democrit, Platon; aceasta au împărtăşit-o, întorşi înapoi, şi au folosit-o în cele tainice.

Prima, după cum este refuzată de orice mod de gîndire, tot astfel, nu este admisă de nici unul dintre autorii demni de încredere; cea de-a doua, cinstită de cei mai vestiţi Părinţi, are în principal doi autori: pe Zalmoxis, care a fost imitat de Abaris Hiperboreanul[92] şi pe Zoroastru, fiul lui Oromazos, deci nu cel la care ne-am gîndi în prima clipă.

Dacă l-am întreba pe Platon, ce anume ţine de magie la fiecare din cei doi, ne va răspunde în *Alcibiade*[93]: magia lui Zoroastru nu reprezintă altceva decît acea ştiinţă despre cele divine, prin care regii perşi astfel îi desăvîrşeau pe fiii lor încît aceştia să-şi conducă propriul stat după exemplul statului universal. În *Charmides* ne va răspunde că magia lui Zalmoxis este acea medicină a spiritului prin care i se procură acestuia echilibru, tot astfel precum trupului sănătatea prin medicină[94]. Pe urmele acestora s-au străduit mai apoi Carondas, Damigeron, Apollonios, Hostanes şi Dardanus. La fel s-a străduit şi Homer care după cum voi dovedi deîndată, a tăinuit magia, în Teologia sa poetică, sub forma rătăcirilor lui Ulise[95]; astfel se procedează şi în toate celelalte înţelepciuni. S-au străduit şi au perseverat şi Eudoxos şi Hermippos, au perseverat, în cele din urmă toţi cei ce au cercetat profund misterele pitagoreice şi platonice. Chiar şi dintre cei mai noi îi cunosc pe cîţiva care au „adulmecat" aceasta; pe Alkindi Arabul, pe Roger Bacon şi pe Guillaume din Paris.

Şi Plotin aminteşte de magie (de prima formă adică), atunci cînd afirmă că Magul nu este creatorul naturii, ci slujitorul de mijloc al acesteia[96]; preaînţeleptul bărbat susţine şi aprobă această magie, evitînd-o pe cealaltă care, după cum spunea el, este chemată către cele consacrate demonilor răi; şi pe drept cuvînt, mai bine să-i lăsăm pe aceştia să se apropie de noi decît noi să ne apropiem de ei, căci magia adevărată ne face conducători şi stăpîni ai acestora, în timp ce cealaltă îl face pe om josnic şi supus puterilor nelegiuite; aceea nu-şi poate revendica nici numele de artă, nici pe cel de ştiinţă; aceasta, bogată în cele mai profunde mistere, cuprinde în sine cea mai adîncă contemplare a lucrurilor celor mai tainice, şi mai ales cunoaşterea întregii naturi. Aceasta, printre virtuţile semănate şi răspîndite prin binefacerea lui Dumnezeu, nu produce atît minunăţii cît stă devotată în slujba naturii zămislitoare

ca una care o scoate de la întuneric la lumină. Tot magia, după ce a cercetat consimţirea naturii, pe care grecii o numesc în mod semnificativ συμπάθειαν[97], deci după ce a făcut-o aceasta cu scrupulozitate şi în interiorul ei, cercetînd cunoaşterea ascunsă a naturilor, adăugîndu-i fiecărui lucru farmecele ei înnăscute ce sînt denumite ἰύγγες ale magilor, dezvăluie pe faţă, ca şi cum însuşi ar fi făuritorul, minunile din colţurile ascunse ale lumii, din sînul naturii, din cămările şi ascunzătorile lui Dumnezeu ; acestea sînt ascunse privirilor, dar după cum agricultorul împreunează ulmii cu vita de vie[98], tot astfel Magul uneşte pămîntul cu cerul, adică pe cele de jos, cu zestrea şi virtuţile celor de sus. Astfel se face că pe cît de monstruoasă şi dăunătoare apare cealaltă, pe atît de divină şi binefăcătoare este această magie. Mai cu seamă că aceea îl depărtează pe om de Dumnezeu, lăsîndu-l în puterea duşmanilor Domnului, cîtă vreme aceasta trezeşte acea admiraţie a făptuitorilor lui Dumnezeu, pe care o urmează în modul cel mai sigur dragostea binevoitoare, credinţa şi speranţa.

Căci nimic nu ne îndreaptă mai mult către religie, către cinstirea lui Dumnezeu, decît sîrguincioasa contemplare a minunilor Domnului pe care cu cît le vom cerceta mai mult prin amintita magie naturală, cu atît mai aprig vom fi însufleţiţi întru cinstirea şi iubirea creatorului şi vom fi îndemnaţi să cîntăm „Pline sînt cerurile, plin este întreg pămîntul de măreţia gloriei tale"[99].

Dar, e de ajuns ceea ce am spus despre această magie, căci ştiu că sînt unii care adesea condamnă şi urăsc ceea ce nu înţeleg, tot aşa cum cîinii latră neîncetat la necunoscuţi.

Ajung acum la cele ce sînt scoase la iveală din vechile mistere ale evreilor ; le-am adus şi pe acestea pentru a întări preasfînta credinţă catolică ; dar pentru ca nu cumva necunoscătorii să le considere a fi nişte nimicuri imaginare sau poveşti ale rătăcitorilor, doresc ca toţi să înţeleagă ce şi cum sînt acestea, de unde au fost scoase, de care şi cît de vestiţi autori au fost dovedite şi cît de argumentate, divine şi necesare le sînt oamenilor noştri pentru a apăra religia împotriva neplăcutelor calomnii ale evreilor. Nu numai celebrii învăţători ai evreilor, ci chiar şi dintre ai noştri unii precum Ezra, Hilarius şi Origene scriu că Moise, pe lîngă legea lăsată urmaşilor cioplită în cinci cărţi, a

mai primit prin inspirație divină, pe munte, chiar și tălmăcirea mai ascunsă a acesteia[100]; a mai primit însă și preceptul ca legea și interpretarea legii să nu fie încredințate cărților și nici răspîndite mulțimii, ci doar Iesua Nave însuși, cînd îi va veni rîndul[101], să le dezvăluie succesiv celor dintîi dintre preoți printr-o religie a marii tăceri. Mi-a fost de ajuns ca printr-o simplă povestire să cunosc cînd puterea lui Dumnezeu, cînd mînia împotriva necinstiților, cînd îngăduința față de cei buni, cînd dreptatea față de toți; și astfel prin învățături divine și binefăcătoare spre a trăi bine și fericit, am învățat cinstirea adevăratei religii. Căci a da pe față mulțimii tainicele mistere, ascunse sub învelișul Legii sau sub vălul simplu al cuvintelor, ce altceva ar însemna decît să-l dai pe sfînt cîinilor sau să răspîndești mărgăritarele printre porci?[102] Așadar a păstra acestea fără știrea mulțimii, pentru a le transmite celor desăvîrșiți, (căci numai prin aceștia se transmite înțelepciunea, după cum spunea Pavel), nu a fost un sfat omenesc, ci unul divin[103]. Obiceiul acesta l-au vegheat cu cea mai mare sfințenie filosofii antici. Pitagora nu a scris mai nimic[104], decît oarecare lucruri scurte pe care le-a încredințat fiicei sale Dama. Și sfincșii ciopliți în templele egiptenilor ne atrag atenția tot asupra faptului că învățăturile mistice sînt păzite prin înlănțuirea tainelor spre a nu fi atinse de mulțimea neștiutoare. Platon spune următoarele, scriindu-i lui Dionysios ceva despre esențele supreme: „prin enigme trebuie să spun, pentru ca dacă cumva ar cădea în mîinile altora, aceia să nu înțeleagă ceea ce îți scriu"[105]. Aristotel spunea despre cărțile *Metafizicii* — în care este vorba de cele divine — că au fost editate și nu făcute cunoscute[106]. Ce alte exemple să mai aduc? Origene spune că Iisus Hristos, învățătorul vieții, le-a dezvăluit învățăceilor săi multe pe care nu aveau voie însă să le scrie pentru ca acestea să nu devină bunuri comune mulțimii. Preceptul acesta îl confirmă cel mai bine Dionisie Areopagitul, care spune că misterele cele mai tainice au fost transmise de către făuritorii religiei noastre „ἐκ νοῦ εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου", adică de la spirit la spirit, ocolind scrisul, la mijloc fiind cuvîntul[107]. La fel de profund s-a procedat cînd, dezvăluită fiind adevărata interpretare a legii, transmisă lui Moise din învățătura lui Dumnezeu prin inspirație divină, a fost denumită Cabala, ceea ce la evrei

înseamnă acelaşi lucru ca şi la noi *primire*; aceasta deoarece acea învăţătură nu este obţinută din lucrări scrise, ci din succesiunile bine rînduite ale revelaţiilor, una de la alta, precum în dreptul de moştenire[108].

În adevăr, după ce au fost eliberaţi de Cyrus din robia babiloniană, după ce sub Zerubabel a fost reconstruit Templul, evreii şi-au închinat spiritul refacerii Legii; fiind atunci conducător al bisericii Ezra, după ce a corectat cartea lui Moise[109], ştiind că în exilurile, în luptele, în fuga şi în captivitatea neamului lui Israel, nu a putut fi păzit obiceiul hotărît de strămoşi de a transmite învăţătura de la unul la altul, a hotărît ca dintre toţi înţelepţii ce-au supravieţuit, (după ce i-a adunat laolaltă) fiecare în parte să aducă ceea ce ţinea minte despre misterele Legii, iar acestea, fiind admişi şi scribi, să fie rînduite în şaptezeci de suluri, (căci cam atîţia înţelepţi erau în sfat); a hotărît acestea şi pentru că îşi dădea seama că tainele învăţăturii cereşti îngrijite de el prin inspiraţia divină, vor pieri în viitor, căci memoria nu le putea păstra mult timp fără a le adăuga explicaţii lămuritoare. Dar pentru ca despre aceasta să nu fiţi nevoiţi să-mi daţi crezare numai mie, ascultaţi-l Părinţi, pe Ezra însuşi vorbind astfel: „exact după patruzeci de zile a cuvîntat Preaînaltul arătîndu-mi: cele ce le-ai scris la început, dezvăluie-le spre a le citi demnii şi nedemnii, însă cele şaptezeci de cărţi noi le vei păstra spre a le da în viitor înţelepţilor din poporul tău. Căci în aceste cărţi se află vîna spiritului şi izvorul înţelepciunii şi fluviul ştiinţei. Şi astfel am făcut"[110]. Acestea sînt cuvintele lui Ezra. Acestea sînt cărţile ştiinţei Cabalei, cărţi în care după cum pe drept şi cu limpede glas a spus Ezra, se află vîna spiritului, adică nespusa teologie despre Dumnezeirea suprasubstanţială[111]; izvorul înţelepciunii, adică desăvîrşirea metafizică despre formele inteligibile şi cele angelice; şi fluviul ştiinţei, adică cea mai durabilă filosofie despre lucrurile naturale.

Supremul Pontif Sixtus al IV-lea[112] care l-a precedat cu puţin pe Inocenţiu al VIII-lea sub care fericit trăim, s-a îngrijit cu mare dragoste şi sîrguinţă ca aceste cărţi să fie încredinţate prin literele latine folosului public al credinţei noastre. Şi astfel, la vremea cînd el a murit, trei dintre ele au ajuns la cei de limbă latină. Aceste cărţi sînt şi astăzi

cinstite la evrei în aşa măsură încît nu-i este îngăduit nimănui să le atingă dacă nu are vîrsta de patruzeci de ani.

Cînd eu am analizat aceste cărţi, printr-o trudă deloc obişnuită, cu cea mai mare atenţie, citindu-le printr-o sîrguinţă neobosită, am văzut în ele — martor mi-e Dumnezeu — nu atît religia mozaică cît mai ales pe cea creştină. În ele am citit despre misterul Trinităţii, întruparea Cuvîntului, divinitatea lui Mesia; asemeni despre păcatul originar şi ispăşirea lui prin Hristos, despre Ierusalimul ceresc, căderea demonilor, ordinele îngerilor; despre purificări, despre păcatele celor de jos şi altele asemenea pe care zilnic le citim la Pavel şi Dionisie, la Ieronim şi Augustin; la ei, ele ce ţin de filosofie ascultă de Pitagora şi Platon ale căror principii sînt atît de înrudite cu credinţa creştină încît Augustin al nostru îi aduce supreme mulţumiri lui Dumnezeu pentru că i-au ajuns în mînă scrierile platonicienilor[113]. În general, nu există între noi şi evrei controverse legate de vreun lucru despre care, cu ajutorul cărţilor cabaliştilor, ei să nu fie în stare să-l dovedească fals sau să nu-l poată respinge încît lor să nu le mai rămînă vreun ungher în care să se ridice. Ca martor cel mai serios al acestui lucru îl am pe Antonius Cronicarul, preaînvăţatul bărbat căruia i-am fost şi eu oaspete şi căruia i-a fost dat să-l audă pe Dactylos Evreul, cel priceput în acea ştiinţă, umilind cu totul cugetarea creştinilor despre Trinitate. Dar, ca să recapitulez capetele dezbaterii mele, să mă întorc şi să adaug cugetarea mea despre tălmăcirea poeziilor lui Orfeu şi ale lui Zoroastru. La greci Orfeu este citit în întregime; tot la ei este citit şi Zoroastru, dar parţial, în timp ce la caldei cu totul. Amîndoi sînt socotiţi şi părinţi şi făuritori ai vechii înţelepciuni. Dar ca să încetez despre Zoroastru, care este adesea amintit cu supremă cinstire la platonicieni, trec la Iamblichos Calcidicul care scrie că Pitagora a avut ca exemplu Teologia orfică atunci cînd şi-a plăsmuit şi şi-a format filosofia[114]. Ba mai mult, se afirmă că spusele lui Pitagora sînt socotite sacre tocmai pentru că izvoresc din învăţăturile lui Orfeu; de aici şi tainica învăţătură despre numere şi tot ceea ce a avut măreţ şi sublim filosofia greacă; după cum s-a şi răspîndit de la cel dintîi izvor. Dar (acesta fiind obiceiul teologilor din vechime) Orfeu, astfel şi-a acoperit tainele principiilor sale

cu vălul povestirilor şi cu veşmîntul poeziei, încît cel ce citeşte imnele acestuia, crede că în dedesubtul lor nu se ascund altceva decît nimicuri şi povestioare foarte simple.

Am vrut să spun toate acestea pentru ca fiecare să-mi poată cunoaşte truda şi să ştie că pentru a scoate la lumină semnificaţiile ascunse ale filosofiei tainice din ascunzătorile poveştilor cercetate, deci într-un lucru atît de serios, de ascuns şi de necercetat nu m-am sprijinit de opera şi sîrguinţa altora ca de nişte intermediari. Şi totuşi mă latră cîinii pentru că mi-am strîns ceva nimicuri şi lucruri nesigure pentru demonstrarea numărului; de parcă n-ar fi toate problemele foarte neclare şi discutabile, iar în legătură cu cele mai importante nu s-ar duce lupte în Academie[115]; de parcă nu aş fi adăugat suficient de multe pentru aceştia care se folosesc de ale mele, fie necunoscute, fie tratate deja, şi se cred conducători ai filosofilor.

Eu însă sînt cu atît mai departe de vreo vină cu cît am putut să-mi restrîng dezbaterea în foarte puţine puncte. Dacă aş fi voit s-o împart în capitole, după cum obişnuiesc alţii, şi apoi să le îmbucătăţesc şi pe acestea, s-ar fi împrăştiat într-un număr nedefinit. Şi, ca să nu mai vorbesc despre celelalte, cine este cel care să nu ştie că o teză din cele nouă sute, adică cea despre legarea filosofiei lui Platon cu a lui Aristotel, puteam, fără a fi bănuit că doresc numere mari, să o tratez în şase sute de capitole, ca să nu zic mai multe? La fel, socotesc să adun fragmentele faţă de care alţii au reţineri, înşirîndu-le unul cîte unul.

Dar, pentru că trebuie să spun ceva, măcar că fără modestie şi nu din propriu-mi har, voi spune totuşi, silit de invidioşi şi de cei ce mă ponegresc, că în această alcătuire vorbită a mea, am vrut să dovedesc nu atît că ştiu multe, cît că ştiu multe lucruri pe care mulţi nu le cunosc.

Dar pentru ca aceasta să vă apară pe faţă, Preaînvăţaţilor Părinţi, şi pentru ca dorinţa voastră preadistinşilor învăţaţi, să nu fie pusă la încercare de cuvîntarea mea, văzîndu-vă pregătiţi şi dornici de a urmări cu mare voluptate lupta mea, fie ca tot ce urmează să fie norocos şi fericit, iar noi, ca la chemarea unui semnal, să începem lupta.

NOTE

[1] Metafora lumii ca spectacol (teatru) era deja uzată în vremea lui Pico della Mirandola. Filosoful italian avea suficiente surse pentru a o folosi; de exemplu Platon, *Legile*, I, 644: „Fiecare dintre voi, reprezentanții făpturilor vii, să ne considerăm o marionetă de origine divină, confecționată de zei, fie ca o jucărie a lor, fie cu vreo intenție serioasă".

În aceeași măsură *theatrum mundi* putea fi receptat din *Policraticus*, lucrarea lui Ioan din Salisbury, foarte cunoscută încă din 1159, anul publicării ei și adesea retipărită pînă în secolul al XVII-lea. Chiar dacă Pico citează mai jos o lucrare, influența autorilor mai sus citați este evidentă. (Pentru motivul *theatrum mundi*; vezi în E. Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, tr. rom., Editura Univers, București, 1970, cap. *Metafore teatrale*).

[2] Este vorba de un tratat de magie (atribuit prin aproximație lui Apuleius) în care se arată că: „datorită acestor (aspecte), mare minune este omul, o Asclepios; ființă demnă de a fi adorată și cinstită, acesta trece chiar în natura zeului, ca și cum ar fi însuși zeu; ... o parte din el aparține naturii umane, iar cealaltă este încredințată stării divine".

[3] *Psalmul 8*, v. 4—5:

4. „Ce este omul că-ți amintești de el?
   Sau fiul omului, să-l cercetezi pe el?
5. Micșoratu-l-ai pe dînsul cu puțin față de îngeri,
   cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el".

[4] Ar putea fi o aluzie la paritatea dintre numărul spiritelor și cel al astrelor; cf. Platon în *Timaios*: „După combinări, totul a fost împărțit într-un număr de spirite egal cu numărul astrelor".

[5] O formulare asemănătoare întîlnim la Cicero în *De republica* (XIII): „Nu crezi că e în legătură cu casele noastre să știm ce se întîmplă? și ce se face în casa mea? Nu acea casă pe care o mărginesc pereții noștri, ci Universul acesta întreg pe care zeii ni l-au dat drept locuință, și patrie în comun cu ei".

Pico nu putea să preia expresia din fragmentul de mai sus (descoperit abia în anul 1821 de cardinalul Angelo Mai, în Biblioteca Vaticanului) dar o putea face din celebrul *Somnium Scipionis* (fragment tot din *De republica* a lui Cicero) transmis nouă de Macrobius.

[6] *Minții* nu sînt altceva decît îngerii, mai precis este denumirea generală pentru toate componentele ierarhiei cerești stabilite de Dionisie Areopagitul în celebra sa lucrare *Despre ierarhia cerească*, lucrare care, după cum se va vedea, l-a influențat puternic pe Pico.

[7] De fapt și denumirea de *îngeri* este una generală la Dionisie Areopagitul, precum cele de inteligențe cerești și virtuți cerești. (Vezi capitolele V, VII din *Despre ierarhia cerească*).

Denumirea de *îngeri* este însă şi particularizatoare, conform împărţirii inteligenţelor cereşti în trei distincţii a cîte trei categorii, după cum urmează:

ierarhia primă
serafimi
cherubimi
throni
ierarhia medie
stăpîniri
virtuţi
puteri
ierarhia ultimă
conduceri
arhangheli
îngeri

[7] V. *Facerea*, 1, v. 25—26:

25. A făcut Dumnezeu fiarele sălbatice după felul lor, şi animalele domestice după felul lor şi toate tîrîtoarele pămîntului după felul lor. Şi a văzut Dumnezeu că este bine.
26. Şi a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul şi după asemănarea noastră, ca să stăpînească peştii mării, păsările cerului şi animalele domestice, toate vietăţile ce se tîrăsc pe pămînt şi tot pămîntul"

Mai apropiat însă de Pico este textul din *Metamorfozele* (I) lui Ovidiu (tr. rom. de David Popescu, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1959):

„Lipsea acum o fiinţă mai vrednică şi înzestrată cu o minte mai înaltă, care să poată stăpîni peste celelalte. S-a născut omul; fie l-a creat din sămînţă divină acel făcător al lucrurilor şi obîrşie a unei lumi mai bune, fie că lutul proaspăt şi de curînd despărţit de înaltul eter păstra în sine seminţele cerului cu care era înrudit, lut pe care fiul lui Iafet, după ce l-a amestecat cu apă de rîu, l-a plăsmuit după chipul zeilor care cîrmuiesc toate ... omului i-a dat chip mîndru şi i-a poruncit să privească cerul şi să-şi înalţe faţa spre stele".

[8] Raportare la dialogul *Timaios* al lui Platon: „Dintre neamurile muritoare, trei nu au venit încă pe lume; dar dacă ele nu-şi primesc existenţa, cerul va fi incomplet...
Dar pentru că şi acele feluri de muritori îşi primesc existenţa şi au parte de viaţă prin mine, ele vor fi egalii zeilor ... sămînţa o voi da eu".

[9] *Ordinele cele mai de sus* sînt cele angelice stabilite de Dionisie Areopagitul. Vezi nota 6.

[10] Renaşterea omului în *cele de sus ce sînt divine* este o formulă sintetizată de Pico din *Despre ierarhia cerească* (cap. III, I) a lui Dionisie Areopagitul: „Aşadar, scopul întregii ierarhii este (în măsura în care este posibil să fie) asimilarea lui Dumnezeu şi unirea cu el .... Aşadar, oricine dintre aceia care au avut parte de ordinea sacră în care este aşezată imitarea sacră a lui Dumnezeu (conform înţelegerii fiecăruia), ceea ce, după cum spun Sfintele Scripturi, constituie lucrul cel mai divin dintre toate, acela deci, se va înfăţişa ca un co-făptuitor, care să dovedească în sine însuşi, atît cît poate, divina făptuire a lucrării ce străluceşte".

[11] Formulare preluată din satirele lui Lucilius (I, 623): „Astfel după cum fiecare din noi este înălţat la lumină din punga mamei"; şi tot la Lucilius (244): „punga, precum şi ceva din bani, le poartă cu sine fiecare".

[12] Pico se referă la distincția angelică proximă lui Dumnezeu; conform celor arătate de Dionisie Areopagitul în *op. cit.*, (VI): „Teologia a denumit toate substanțele cerești prin nouă nume lămuritoare: pe acestea, divinul nostru inițiator le-a separat în trei distribuiri a cîte trei. El spune că prima este aceea care se învîrtește cu asiduitate în jurul lui Dumnezeu, fiindu-i acestuia în permanență nedespărțită și dată spre a fi unită cu el în mod mai direct și înaintea celorlalte distribuiri".

[13] La Diodor din Sicilia, în *Biblioteca istorică*, Editura Sport-Turism București, (cartea întîi, LXII), se spun următoarele despre Proteu: „Potrivit unei anumite tradiții, Proteu era un bun cunoscător al vînturilor și el se putea preface cînd într-un animal, cînd într-un copac, cînd în foc ori în orice altceva. Ei mai adaugă și că regele dobîndise această iscusință în urma îndelungatei sale vieți ri cu astrologii. Dar ceea ce mitologia elenă povestește despre transformările lui Proteu își are obîrșia într-o veche datină pe care o întîlnim în lumea regilor egipteni. Într-adevăr, regii din Egipt își acoperă capul cu măști în chip de leu, de taur sau de șarpe, simboluri ale domniei. De asemenea, ei mai poartă pe cap crengi de copac, foc și chiar — uneori — ierburi înmiresmate".

[14] Referindu-se la „truditele cărări ale sufletului", Empedocle arăta fragmentul 115) că: „Sufletele trec dintr-un trup într-altul, silite să-și schimbe locul, și fiind pedepsite de Neikos și nelăsate să poposească într-unul singur. Dimpotrivă, sufletele trecînd dintr-un trup într-altul, suferă tot soiul de pedepse din partea Neikos-ului".

Empedocle le recomandă discipolilor să se abțină de la toate ființele „acestui Univers dezbinat", pentru că — zice el — trupurile animalelor ce se hrănesc sînt locuințe ale sufletelor pedepsite (vezi Iamblichos, *Protrepticul*).

Referitor la metamorfoza în plantă, citim în fragmentul B 117 următoarele:

„Eu am fost, de fapt, o dată băiat și apoi fată,
Plantă și pasăre, pește de mare ce-i mut pe vecie".

În privința optimei transmigrații, reținem din fragmentul B 127:

„Printre-animale, (oamenii) ajung ⟨prin transmigrațiune⟩
Lei, ce în munți locuiesc, cu culcuș pe pămîntul [cel tare],
Iar printre arbori frumos înfrunziți tot ei devin dafini".

Tot în legătură cu concepția pitagoreică, Plotin (*Enn.*, IV, 8, 1) reproduce cîteva versuri (B 115) pe care i le atribuie filosofului grec presocratic:

„Este-o sentință a Necesității, o hotărîre
Veche și veșnică, de zei votată și pecetluită
Cu jurăminte grozave, dacă vreunii-și pătează
Membrele dragi cu o crimă ...
De trei ori zece mii de soroace acelora dat li-i
Să rătăcească, pribegi departe de zeii ferice;
Din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse
De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieții".

[15] Apropiată de unele citate biblice formula *omnis caro* este însă interpretată de Pico în sens nou. A se compara cu următoarele trimiteri: *Facerea*, 6, v. 12: „Și a căutat Domnul Dumnezeu spre pămînt și iată era stricat, căci tot trupul se abătuse de la calea sa pe pămînt". *Psalmul 64*, v. 2: „Auzi rugăciunea mea, către Tine tot trupul va veni".

Matei, 24, v. 22: „Şi de nu s-ar scurta acele zile, n-ar mai scăpa nici un trup; dar pentru cei aleşi se vor scurta acele zile".

[16] *Întreaga creatură* (sau făptură) îl traduce pe *omnis creatura* ce apare de asemenea în scrierile biblice. Exemplificăm cu *Matei*, 16, v. 15: „Şi le-a zis: Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura".

[17] *Psalmul* 48, v. 21: „Omul în cinste fiind n-a priceput; alăturatu-s-a dobitoacelor celor fără de minte şi s-a asemănat lor".

[18] *Psalmul 81*, v. 6: „Eu am zis: «Puternici sînteţi şi toţi fii ai celui Preaînalt»".

[19] Pico se referă la prima ierarhie angelică aflată „înaintea altora, imediat lîngă Dumnezeu, în apropierea celui ridicat deasupra tuturora" (Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, VI). Vezi nota 12.

[20] Conform descrierii din *op. cit.*, (VII): „Această primă ierarhie cerească este condusă pe drept de naturile cele mai sublime, deoarece prin aceasta ea primeşte o ordine mai sublimă decît celelalte (ierarhii), ordine din care primele apariţii şi iniţieri ale lui Dumnezeu sînt în mod mai originar derivate, dat fiind că ei îi este cea mai apropiată lui Dumnezeu, stîndu-i alături în mod nemijlocit".

[21] Vezi nota 10.

[22] Pico preia interpretarea ierarhiei de la Dionisie Areopagitul (*op. cit.*), mai precis din capitolul al VII-lea al lucrării: „Chiar sfînta denumire de serafimi este interpretată de cei priceputi la ebraică prin *incendiatori* sau prin *cei ce înflăcărează*".

[23] *Op. cit.*, VII: „Denumirea de cherubim este interpretată de aceiaşi (adică de cunoscătorii limbii ebraice, n.n., *D.N.*) prin *bogăţia cunoaşterii* sau prin *răspîndirea înţelepciunii*".

[24] *Op. cit.*, VII: „Thronii, de asemenea, sînt numiţi *cei ce înflăcărează*; dar datorită înfăţişărilor lor deiforme sînt numiţi şi prin denumirea lămuritoare de *răspîndire a înţelepciunii* ... Thronii reprezintă ceea ce este inaccesibil oricărei umilinţe pămîntene, adică ceea ce este purtat fără vreun amestec către cele superioare, prin dorinţa divină; ceea ce nu zace în nici unul din lucrurile de jos, ci stă înfipt cu fermitate, prin toate forţele, în ceea ce este cel mai înalt".

[25] Dionisie Areopagitul susţine că esenţele prime (serafimii, cherubimii, thronii) „devin mai înalte faţă de virtutea supremă sau chiar faţă de toate virtuţile deiforme şi sînt antepusele ordinii lui Dumnezeu, menţinîndu-şi prin iubirea de Dumnezeu mişcarea proprie şi uniformă, neschimbătoare, fără a cunoaşte vreo diminuare dăunătoare".

[26] V. *Facerea* 1, v. 2.

[27] V. *Iov*, 26, v. 10.

[28] V. *Ioan*, 17, v. 20—23. Ideea este dezvoltată la Dionisie Areopagitul în capitolul III. Vezi nota 10.

[29] Ordinea paladică este legată de cifra 7 şi după cum arată şi determinantul, de numele zeiţei Pallas (simbol al filosofiei în textul filosofului italian); despre această cifră spune Cicero în *Visul lui Scipio (De republica)* că „este punctul nodal al tuturor lucrurilor". O explicare mai generoasă o aflăm la Aulus Gellius în *Nopţile atice* (III, X, 1): „În prima dintre cărţile sale intitulate *Hebdomade* sau *Despre portrete* M. Varro vorbeşte despre însuşirile şi puterile multe şi variate ale numărului şapte, pe care grecii îl numesc *hebdomas*. Căci — zice el — acest număr for-

mează pe cer Ursa mare şi Ursa mică. Şi cercurile cerului, în jurul axei, spune Varro că sînt şapte.

Nici Zodiacului nu-i lipseşte numărul 7 .... Pe lîngă aceasta el scrie că Luna îşi termină ciclul de învîrtire în de patru ori cîte şapte zile. Numărul acesta are legătură şi cu naşterea oamenilor, căci — zice el — după ce sămînţa germinală a fost introdusă în uterul femeii, în primele şapte zile se încheagă, se conturează şi ajunge în situaţia de a căpăta formă şi figură. Şi fazele cele mai periculoase ale bolilor, socoteşte el că sînt în zilele cu numărul şapte .... Cei ce se hotărăsc să moară de foame, abia din ziua a şaptea pot să moară".

[30] *Despre ierarhia cerească* (VI): „Cherubimii împărtăşesc altora puterea de a-l cunoaşte şi de a-l observa pe Dumnezeu, precum şi capacitatea luminii ce se răspîndeşte; ei au de asemenea puterea de a contempla frumuseţea divină în însăşi prima virtute".

[31] Aluzie evidentă la cele ce sînt scrise în *Epistola către Romani a apostolului Pavel* (8, v. 5): „Căci cei care sînt după trup cugetă cele ale trupului, iar cei care sînt după Duh, cele ale Duhului".

[32] V. *A doua epistolă către Corinteni a apostolului Pavel* (12, v. 2—4).

[33] *Despre ierarhia cerească* (VII, III): „Aşadar ierarhia primă a inteligenţelor cereşti este purificată, luminată şi desăvîrşită; ea este consacrată de însuşi principiul fundamental de a iniţia, de acelea de care este înălţată în mod nemijlocit în însăşi preasfînta purificare, înălţată, după puterea sa de înţelegere, prin bogata lumină a celei mai desăvîrşite sfinţiri; este lipsită de orice diminuare, este plină de strălucirea primă şi desăvîrşită prin împărtăşirea cunoaşterii imediate şi a ştiinţei ei".

[34] *Op. cit.* (VII): „Sînt de asemenea esenţe contemplatoare; dar ele nu trebuie înţelese ca spectatoare ale simbolurilor (fie prin simţ, fie prin minte) ..., ci ele sînt împlinite prin cunoaşterea unică a altei lumini şi prin contemplarea frumuseţii ei ce străluceşte în cele trei, fiind făuritoarea şi originea frumuseţii şi stînd deasupra substanţei".

[35] Descrierea reia aproape textual cele din *Facerea*, 28, v. 12—13: „12. Şi a visat că era o scară sprijinită pe pămînt, iar cu vîrful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea.
13. Apoi s-a arătat în capul scării Domnul şi i-a zis: „Eu sînt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău".

[36] Urcarea şi coborîrea corespunde mişcării angelice de pe scara lui Iacov. Semnificaţia mişcării apare la Dionisie Areopagitul (VII). În legătură cu „membrele lui Osiris", găsim următoarele în *Biblioteca istorică* (cartea întîi, XXI), a lui Diodor din Sicilia: „Osiris ar fi domnit cu duhul dreptăţii asupra Egiptului şi ar fi fost ucis de către fratele său Typhon, un om aprig şi nelegiuit. Acesta i-a tăiat trupul în douăzeci şi şase de bucăţi, dînd cîte o bucată fiecăruia dintre acei în tovărăşia căreia se năpustise asupra lui Osiris ... dar Isis, sora şi soţia lui Osiris, răzbună uciderea cu ajutorul fiului său Horus şi-i luă viaţa lui Typhon ... Isis găsi toate părţile trupului lui Osiris în afară de părţile ruşinoase".

[37] *Ieremia*, I, v. 5: „Înainte de a te fi zămislit în pîntece, te-am cunoscut, şi înainte de a ieşi din pîntece, te-am sfinţit şi te-am rînduit proroc pentru popoare".

[38] *Daniel*, 7, v. 10: „Un rîu de foc se vărsa şi ieşea din el: mii de mii îi slujeau şi miriade de miriade stăteau înaintea Lui. Judecătorul s-a aşezat şi cărţile au fost deschise". Dionisie Areopagitul dezvoltă problema numărului îngerilor într-un capitol aparte (XIV) din *op. cit.*, ară-

tînd următoarele: „Fără îndoială că este demn de acest comentariu spiritual, ceea ce spune sfînta învățătură a Scripturilor despre îngeri, anume că sînt de o mie de ori o mie și de zece și de o mie de ori o mie cîte zece, acele înalte numere ce ne sînt transmise; adunîndu-le și înmulțindu-le între ele, se dovedește că esențele cerești nu pot fi numărate de noi; căci numeroase sînt fericitele armate ale minților cerești ce depășesc restrînsa și neputincioasa socoteală a numerelor noastre materiale".

[39] *Isaia*, 45, v. 7: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, cel ce sălășluiește pacea și restriștei îi lasă cale; Eu sînt Domnul care fac toate acestea".

Luca, 19, v. 38: „Binecuvîntat este împăratul care vine întru numele Domnului: Pace în cer și slavă întru cei de sus".

[40] Pico pornește de la legătura existentă între ordine și în cele trei distincții ierarhice prezentate de Dionisie Areopagitul. În cadrul ierarhiei prime cherubimii sînt intermediari între serafimi și throni, primind puterea de a-l cunoaște pe Dumnezeu, de la serafimi și transmițînd-o celor din urmă „dar toate acestea atîta timp doar cît cele inferioare își derivă și împărtășesc fără invidie înțelepciunea transmisă lor" (VII).

[41] Empedocle arată următoarele despre Neikos și Philotes (B, C fragmentul 35):

„Cînd pe fundul vîrtejului Neikos-adînc pătrunse
'N mijlocul lui apăru atuncea, la rîndu-i, Philotes
Care pe toate le-adună încît devin Unul singur,
Nu dintr-o dată, ci îmbinîndu-se de bună voie,
De ici, de colo, și din amestecul lor se iviră
Mii și iar mii de soiuri și specii de muritoare.
. . . . . .
întotdeauna
Cît iese afară din Neikos, pe-atîta-năuntru pătrunde
Blînda și nemuritoarea dorință a demnei Philotes".

[42] Empedocle despre sine însuși (fragmentul 115):

„Unul din ei mă aflu și eu, pribeagul de-acuma,
Care-s smintitului Neikos supus și proscrisul pe care
Divinitatea ⟨îl urmărește prin căile sale⟩".

[43] (*Heraclit*, fragmentul 10): „în alternanța pe care o admit, Universul este cînd unul și plin de iubire datorită Afroditei, cînd multiplu și vrăjmaș lui însuși prin acțiunea nu știu cărei vrajbe".
Fragmentul 53: „Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi".
Fragmentul 51: „există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc și la liră".
Fragmentul 80: „Trebuie să se știe că războiul este comun, că dreptatea este luptă și că toate se nasc din luptă și necesitate".

[44] *Matei* 11, v. 28: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi".

[45] Vezi nota 10.

[46] La Diogenes Laertios, în *Viețile și doctrinele filosofilor* (XII), întîlnim următoarele referiri: „Iar virtutea este armonie la fel ca sănătatea, la fel ca binele — sub orice formă s-ar găsi — la fel ca divinitatea. Din această cauză, toate sînt alcătuite potrivit legii armoniei. Prietenia rezultă și ea dintr-un raport armonic al realității".

[47] *Luca*, 2, v. 13—14: 13. Şi deodată s-au văzut, împreună cu îngerul, mulţime de oaste cerească lăudindu-l pe Domnul şi zicînd: 14. Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace, între oameni bunăvoire".

[48] *Cartea întîi a regilor*, 25, v. 6: „Şi-i ziceţi aşa: «Să trăiţi. Pace ţie! Pace casei tale! Pace la toate ale tale!»"

Cartea a treia a regilor, 2, v. 33: „... iar David şi seminţia lui şi casa lui şi tronul lui să aibă în veci pace de la Domnul".

[49] Dionisie Areopagitul explică numele divine printre care şi cele de Rege al regilor, Rege al gloriei, astfel (în *Despre numele divine*, XII): „Dumnezeu se împarte în regi, sfinţi, stăpîni dar (rămînînd) totuşi unic este numit Sfîntul sfinţilor, Regele regilor, Stăpînul stăpînilor şi Dumnezeul dumnezeilor".

[50] V. *Ioan*, 14, v. 23.

[51] Vezi nota 49.

[52] *Dus* îl traduce pe *madidus* al cărui sens foarte exact este acela de *înnebunit, nebun, posedat*. În acest context sensul lui *dus* este acela de *posedat, intrat în delir*.

[53] Platon, *Phaidros*, 244: „Dacă într-adevăr delirul ar fi aproape fără excepţie un rău, are sens să vorbim astfel; dar, fapt este că dintre toate bunurile ... cele mai mari sînt cele care ne vin printr-un delir cu care sîntem dăruiţi în mod cert printr-o dărnicie divină".

[54] Iubirea de Dumnezeu este inefabilă, după cum susţine Dionisie Areopagitul, pentru că însăşi divinitatea este inefabilă. *(Despre numele divine, I)*; vezi nota 111.

[55] Aceasta în urma contopirii cu Divinitatea, scop al parcurgerii ierarhiei cereşti şi a ierarhiei în sine. (Vezi notele 10 şi 28).

[56] Platon, *Alcibiade*, 133 c: „Această parte a sufletului, aşadar, se aseamănă cu ceva divin, iar acel ce priveşte şi cunoaşte tot ce e divin într-însa — Zeul lăuntric şi cugetarea — se va cunoaşte astfel şi pe sine însuşi în cel mai înalt grad posibil".

[57] *Măsură* îl traduce aici pe *Modium* care înseamnă *baniţă* (ca unitate de măsură); am preferat însă traducerea prin *măsură* pentru a prefigura astfel sensul pe care Pico della Mirandola îl conferă acestei *acusmate*, adică cel de folosire a măsurii, cumpătării.

Pico înşiră cîteva acusmate (precepte pitagoreice) pe care pitagoreicii le considerau esenţiale şi pe care le putuse afla în *Protrepticul* lui Iamblichos: 18. „Să nu te aşezi pe baniţa de grîne".

[58] Acusmata 15 la Iamblichos: „Nu urina cu faţa spre soare".

[59] Acusmata 27: „În timpul unui sacrificiu să nu-ţi tai unghiile". Acusmata 32: „Scuipă deasupra firelor tunse din părul tău şi peste rămăşiţele unghiilor tăiate".

[60] Acusmata 17 *(Protrepticul)*: „Creşte un cocoş, dar nu pentru sacrificii, căci este consacrat lunii şi soarelui".

[61] *Iov*, 38, v. 36: „Cine a pus atîta înţelepciune în pasărea ibis sau cine i-a dat pricepere cocoşului?".

[62] Platon, *Phaidon* 118: „În acel moment el îşi descoperi chipul ... şi pronunţă aceste cuvinte, într-adevăr cele din urmă ... Criton, zise el, îi sîntem datori lui Asclepios un cocoş. Voi, ceilalţi, achitaţi-mi această datorie! Nu uitaţi de ea!"

[63] Platon, *Phaidros*, 246 b—c: „Orice suflet ... circulă în întreg Universul şi apare cînd sub o formă, cînd sub alta. Dar de vreme ce el este desăvîrşit şi îşi are propriile-i aripi, el îşi face drum prin înălţimi, veghind lumea în întregimea ei".

[64] *Facerea*, 2, 10—14: 10. Şi din Eden ieşea un rîu care uda raiul, iar de acolo se împărţea în patru braţe.
11. Numele unuia era Fison; acesta înconjoară toată ţara Havila, în care se află aur.
12. . . . . .
13. Numele rîului al doilea este Gihon. Acesta înconjoară toată ţara Cuş.
14. Numele rîului al treilea este Tigru: acesta curge prin faţa Asiriei; iar rîul al patrulea este Eufratul".

[65] *Psalmul* 54, v. 19—20: 19. Seara şi dimineaţa şi la amiezi spune-voi, voi vesti, şi va auzi glasul meu.
20. Izvăvi-va cu pace sufletul meu de cei ce se apropie de mine".

[66] Limita este specifică tuturor esenţelor, chiar şi celor cereşti; nesfîrşit este doar Dumnezeu (vezi Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, XVIII). Esenţele cereşti au o anumită deicapacitate (capacitatea de a-l conţine pe Dumnezeu) limitată, variabilă în funcţie de poziţia în ierarhie (*Despre ierarhia cerească*, III, VII, VIII).

[67] *Facerea*, 13, v. 3—4: 3. Şi a înaintat Avram pe unde venise, de la miazăzi spre Betel, pînă la locul unde fusese mai înainte cortul său, între Betel şi Hai.
4. Adică pînă la locul unde era jertfelnicul pe care-l ridicase el mai înainte, şi acolo a chemat Avram numele Domnului.

[68] *Ieremia*, 9, v. 21: „Că iată moartea intră pe ferestrele noastre şi dă năvală în casele noastre, ca să piardă pe copiii din uliţă şi pe tinerii din pieţe".

[69] Ficatul era socotit organul în care sălăşluia inteligenţa.

[70] Formulare apropiată de cea a lui Vergilius:
„Ferice cel ce-a lucrurilor cauze să le cunoască poate".

[71] Loc comun din literatura latină. Lucretius, în *Poemul naturii* spune: „noctes vigilare serenas" (a veghea în nopţile senine) — în legătură cu spaţiul temporal al creaţiei. Topcsul este mai evident la Aulus Gellius care-şi intitulează lucrarea *Nopţile atice*, explicînd că a scris-o în nopţile de veghe asupra lucrărilor citite la Atena: „Pentru că am început să mă amuz cu scrierea acestor însemnări în lungile nopţi de iarnă în Atica, le-am intitulat *Nopţi atice*" (*Prefaţa*).

[72] Este vorba de cele nouă sute de teze filosofice, teologice şi cabalistice propuse spre dezbatere de către Pico della Mirandola, intenţia sa fiind însă zădărnicită de către papalitate.

[73] Platon, *Phaidros*, 247 a: „... căci invidia este exclusă din corul zeilor". Dionisie Areopagitul arată că (*Despre ierarhia cerească*, VII) împărtăşirea puterii de a-l cunoaşte pe Dumnezeu are loc „atîta timp cît cele inferioare îşi derivă şi împărtăşesc fără invidie înţelepciunea transmisă lor".

[74] Referiri la astrologia caldeilor, la Diodor din Sicilia în *Biblioteca istorică* (carteă a doua, XXXI): „Fiecare planetă, potrivit spuselor caldeenilor, îşi are drumul ei şi se mişcă cu o iuţeală şi într-un răstimp propriu fiecăruia. Aceste astre ar avea cea mai mare înrîurire asupra naşterii oamenilor şi asupra soartei lor, bune ori rele; datorită observării şi cunoaşterii naturii lor, se poate foarte bine şti soarta fiecărui om".

[75] *Iov*, 32, v. 8: „Dar duhul din om şi suflarea celui Atotputernic dau priceperea".

[76] *Epistola întîi către Timotei a apostolului Pavel*, 4, v. 12: „Nimeni să nu dispreţuiască tinereţile tale, ci fă-te pildă credincioşilor cu cuvîntul, cu purtarea, cu dragostea, cu duhul, cu credinţa, cu curăţia".

[77] Cele nouă sute de teze au suscitat numeroase controverse în epocă, culminînd cu intervenţia papei Inocenţiu VIII (papă între 1484 şi 1492) care i-a interzis comentarea tezelor, considerînd că o bună parte din ele sînt eretice. Intervenţia papei Inocenţiu VIII a determinat plecarea lui Pico della Mirandola în Franţa de unde s-a întors în Italia abia după moartea suveranului Pontif (vezi *Ioannis Pici Mirandulae Vita*, în Joannis Francisci Pici, *Opera omnia*, Basilea, ex officina Henricpetrina, 1572).

[78] Properţiu, *Elegii*, II, 10, v. 5.

[79] Horatius, *Epistole*, I, 1, 13, 14:
„De mă-ntrebi ce călăuză sau ce Lar mă ocroteşte,
Eu, pe vorba unui dascăl nesilit să jur orbeşte".

[80] Horatius, *Epistole*, I, 1, v. 15:
„Mă opresc un timp, ca oaspe, unde de furtuni sînt dus".

[81] Principiul enunţat de Pico della Mirandola se reflectă bine în propria-i titulatură de „doctor omnibus scientiis", adică doctor în toate ştiinţele.

[82] Platon, *Scrisoarea a 7-a*, 341: „... dacă filosofia, asemenea unei flăcări, i-a aprins în adevăr sufletul ...".

[83] Augustinus, *De vera religione*, 3: „se minunează unii de noi ... cînd aud sau citesc (despre faptul) că Platon a simţit acestea în legătură cu Dumnezeu, ei necunoscînd cît de multe sînt cele apropiate adevărului credinţei noastre".

[84] Loc comun al literaturii antice. Athenaios scrie chiar o lucrare intitulată *Ospăţul înţelepţilor*. Alte numeroase lucrări se „nasc" la asemenea „ospeţe", precum *Saturnaliile* lui Macrobius.

[85] Seneca, *Epistulae morales*, 33, 7: „căci ruşinos este bătrînului ... să simtă bătrîneţea doar din a altui vorbă".

[86] Sub numele zeului egiptean Hermes Trismegistos sînt cunoscute unele scrieri cu conţinut parţial astrologic, parţial de filosofie neopitagoreic-platoniciană. Atribuirea numelui acestor scrieri poate fi explicată prin ceea ce spune Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică*, cartea întîi, XVI), anume că: „Hermes i-a învăţat pe eleni a-şi tălmăci cugetările, şi de la această destoinicie a lui i se trage şi numele de Hermes".

[87] Boethius, *Comentarii in librum Aristotelis de interpretatione*, 2, 43: „acestea fiind săvîrşite, nu numai că nu voi dispreţui rostirea învăţăturilor lui Platon şi Aristotel într-o deplină armonie şi nu-i voi simţi, precum ceilalţi, diferiţi în toate, ci voi demonstra că se potrivesc în filosofie prin toate celelalte".

[88] Augustinus, *Contra Academicos*, 3, 19: „Nu au lipsit bărbaţii ... care să ne înveţe în comentariile lor că Aristotel şi Platon se armonizează în aşa măsură încît celor nepriceputi le par a nu se deosebi chiar deloc".

[89] Platon, *Epinomis*, 976 e: „Să începem deci prin a cerceta, care poate fi acea cunoaştere unică, în lipsa căreia natura noastră umană ar fi cea mai iraţională şi cea mai insensibilă dintre speciile vieţuitoarelor existente acum. În adevăr, nu este nici o dificultate în a o identifica: să se compare cunoaşterile, una cîte una; în lipsa celei care ne-o dă numărul s-ar fi produs într-adevăr acel rezultat în specia umană".

[90] Platon, *Republica*, 525 b—c: „Este deci o materie de studiu pe care el se străduieşte să o înscrie în lege şi să-i convingă pe cei ce sînt destinaţi să participe la principalele funcţii în stat, să se orienteze către ştiinţa calculului şi să se ocupe de ea, dar nu într-un sens vulgar ... să nu practice această ştiinţă precum o fac traficanţii şi negustorii în scopul vînzării sau cumpărării".

[91] Apuleius, *Apologia*, 25: „am citit la mai mulţi că pe limba perşilor magul *(magus)* este cel care pe limba noastră este denumit *sacerdos*".

[92] Abaris pare să fie o figură mitologică fără vreo bază istorică în ciuda faptului că Diodor din Sicilia îl aminteşte în *Biblioteca istorică* (cartea a doua, XLVII): „La rîndul lui, un hiperborean pe nume Abyaris, ar fi călătorit odinioară în Elada şi ar fi reînnoit cu delienii prietenia care lega cele două popoare".

[93] Platon, *Alcibiade*, 121 e—122 a: „De două ori cîte şapte ani împlinind, copilul este dat în seama celor pe care perşii îi numesc pedagogii regali; aceştia sînt patru oameni în etate, aleşi din rîndul celor mai vrednici de la ei, şi anume cel mai învăţat, cel mai drept, cel mai virtuos şi cel mai viteaz. Primul dintre ei îl învaţă magia, de la Zoroastru fiul lui Horomazes, citire; aceasta se cheamă slujirea zeilor; tot dînsul îl mai învaţă şi rosturile împărăţiei".

[94] Platon, *Charmides*, 156 a—157 a: „Tot aşa e, Charmides, şi cu descîntecul nostru. L-am deprins acolo în tabără de la un trac, unul dintre medicii lui Zalmoxis, despre care se zice că stăpînesc meşteşugul de a te face nemuritor. Şi spunea tracul acesta, că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam; numai că «Zalmoxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet ... şi toate de aici pornesc, îmi lămurea el, de la suflet: atît cele bune cît şi cele rele ale trupului ori ale făpturii noastre depline, şi de aici se revarsă ele, aşa cum de la cap totul se resfrînge asupra ochilor. Prin urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă avem de gînd să aducem la o bună stare atît capul cît şi restul trupului.

Iar sufletul, arăta el, dragul meu, se îngrijeşte cu anume descîntece şi descîntecele acestea nu sînt altceva decît rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înţelepciunea".

[95] O idee asemănătoare la Plinius în *Naturalis Historia*, 30, 5. Încă în antichitate opera lui Homer începe să fie considerată a fi o vastă metaforă ce acoperă misterele tainice. La fel se întîmplă cu Orfeu.

[96] Deci magul are rolul distincţiilor angelice medii care fac legătura între categoriile ce le stau la nivel superior şi inferior.

[97] Vezi Plinius, *Naturalis Historia*, IV, 4, 42: „Urile şi prieteniile lucrurilor, pe care grecii le-au numit sympatie şi antipatie".

[98] Loc comun în literatura latină. De exemplu la Ovidius, în *Metamorfoze*, cartea X: „a ulmului împletire cu viţa de vie".

[99] *Isaia*, 6, v. 2—3:
„2. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare avînd cîte şase aripi: cu două îşi acopereau feţele, cu două picioarele, iar cu două zburau,
3. Şi strigau unul către altul, zicînd: «Sfînt, sfînt, sfînt este Domnul Savaot, plin este tot pămîntul de slava lui»".

[100] *Ezra*, cartea IV, 14, v. 3—6: „i-am vorbit lui Moise, cînd poporul meu a slujit în Egipt, şi l-am trimis pe el, şi mi-am adus poporul din

Egipt şi pe acela l-am adus sus pe muntele Sinai şi ţinutu-l-am la mine pe el zile multe ; şi i-am povestit lui fapte minunate multe şi i-am arătat tainele vremurilor ; şi l-am învăţat, spunîndu-i : Aceste cuvinte sînt pe faţă, iar acestea tainice".

[101] *Înţelepciunea lui Iisus Sirah*, 46, v. 1 : „Tare în războaie a fost Ioşua şi următor lui Moise în a proroci".

[102] *Matei*, 7, v. 6 : „Nu daţi cele sfinte cîinilor, nici nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare şi, întorcîndu-se, să vă sfîşie".

[103] V. *Epistola întîi a apostolului Pavel către Corintieni*, 2, v. 5—7.

[104] Diogenes Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor*, VIII, (V) 6 : „Ci unii spun că Pitagora nu a lăsat nici o lucrare scrisă".

Iosephus Flavius, *Contra Apionem*, I, 163 : „Prin consens general se admite că nu există nici o scriere (păstrată direct de la Pitagora)".

[105] Platon, *Epistole*, 2, 312 d—e : „Îţi voi vorbi deci prin semne enigmatice pentru ca dacă cumva, prin vicisitudinile drumului ei pe apă sau pe uscat, scrisoarea va suferi vreun «accident», cel care o va citi să nu o poată înţelege".

[106] Joc de cuvinte provenit din folosirea aceluiaşi verb, *edo-, -ere, -idi, -itum*, în două accepţiuni ale sale : *edere* înseamnă *a publica* dar şi *a face cunoscut*, adică *a dezvălui*. În acest caz se subliniază deci că editarea cărţilor nu a însemnat însă şi dezvăluirea sensurilor lor.

[107] Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, IV : „Ni le-au făcut cunoscute de la spirit la spirit, la mijloc fiind cuvîntul". „Şi pentru că însuşi Iisus a fost constrîns să intre în ordinul spiritelor care se arată, a fost numit Îngerul marii sfătuiri ; căci, după cum însuşi spune, cele ce le-a auzit de la Tatăl, ni le-a făcut cunoscute conform îndatoririi vestitorului".

[108] Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, X : „De la prima, urmează a doua împărţire, iar de la a doua, a treia, iar de la a treia, ordinea noastră sacră conformă acelei legi a alcătuirii drepte primordiale, ordine ce este împinsă înainte către originea superoriginară a întregii ordonări juste şi către capătul ei, printr-o sfîntă ordine".

[109] Vezi în *Ezra*, 1, v. 1—3.

[110] 4. *Ezra*, 14, v. 45—47.

[111] Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, I : „Despre supersubstanţiala divinitate nu trebuie să gîndim nimic şi nici să spunem ceva".

[112] Sixtus IV, papă între anii 1471 şi 1484. Sprijinitor al artelor şi literelor.

[113] Augustinus, *Confesiuni*, 7, 9 : „... mi-ai procurat prin intermediul unui om ... cîteva cărţi ale platonicienilor traduse din limba greacă în latină ; şi în acestea am citit, fiind îndrumat nu numai de acele cuvinte, ci de multe şi numeroase argumente".

[114] Iamblichos, *Vita Pyth.*, 28, 145 : „Modelul pentru teologia lui Pitagora ce operează cu numere, se află la Orfeu".

[115] Referire la Academia platonică din Florenţa, frecventată, dealtfel, de Pico însuşi, fără a i se ataşa însă.

INDICE DE NUME, EXPLICATIV*

Abaris, personaj legendar; după unele versiuni, ar fi fost un conducător hiperborean care i-a contactat pe greci, încheind o înțelegere de pace cu ei; după alte versiuni ar fi vorba de un poet hiperborean înzestrat cu darul profeției de către Apollon, drept răsplată pentru poemul său în care descria vizita zeului la hiperboreeni. (D.N.).

Abdala, forma latinizată a numelui, (probabil), lui Abd al Latif, om de știință arab (1160—1231), preocupat mai cu seamă de medicină. Dintre operele sale, cea mai cunoscută este o *Descriere a Egiptului.* (D.N).

Abulafia, Abraham, filosof și gînditor religios evreu (n. 1240 la Saragosa, m. ? 1290), trece experiența profetică (extatică) deasupra celei raționale, pe care n-o nesocotește însă. „Ceea ce Abulafia numește *extaz* este viziunea profetică așa cum au înțeles-o Maimonide și gînditorii evrei din Evul Mediu; unirea efemeră a intelectului uman cu Dumnezeu și influxul în sufletul personal al lui *intellectus agens* al filosofilor" (G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* New York, 1960; în M. Eliade, *Istoria credințelor ...,* III, p. 178). (Gh. Vl.).

Abumasar, nume europenizat al lui Ibn Masarrah, filosof arab mort în anul 931. Prin intermediul său au fost transmise scolasticii elemente de gîndire hermetică. (D.N.).

Aegidius Romanus (?1247—1316), „ministru general" al Ordinului ermiților Sf. Augustin. Cu deschidere către filosofia aristotelică și thomistă, receptează și neoplatonismul (cu deosebire pe cel al lui Proclos). Distingînd între existență și esență, spre deosebire de Thoma care o punea pe prima în termen de act față cu a doua ca formă determinantă (existența este actualitatea formei), Aegidius le separă ca pe două lucruri *(sunt duae res),* sînt deosebite ca două lucruri *(distinguuantur ut res et res),* dar pentru a le uni ca în neoplatonism. „*Esse* act" din thomism apare „ca ființa formă a lui Proclos: *prima rerum creaturum est esse*" (Étienne Gilson, *op. cit.,* p. 547). Lucr. pr. *Liber contra gradus et pluritatem formarum,* comentarii la Aristotel. (Gh. Vl).

Aglaophamos, filosof grec, profesor al lui Pitagora, după cum rezultă din *Viața lui Pitagora* a lui Iamblichos. (D.N.).

Albertus Magnus (1206, 1207?—1280), filosof și teolog german (din familia conților de Bollstadt) care, printre primii, a încercat să integreze aristotelismul în gîndirea creștină. Este și autorul unor lucrări de botanică, de zoologie, în care, pe lîngă aspecte biblice apar și observații științifice notabile. Vd. *supra,* notele 2 și 3 la *Raționamente* ... Lucr. pr.: *Summa Theologica, De homine, De anima* etc. (D.N.).

---

* Cele prevăzute cu sigla D.N., aparțin lui Dan Negrescu, iar cu Gh. Vl., lui Gh. Vlăduțescu.

Alexandru din Afrodisia (sf. sec. II—înc. sec. III), comentator a lui Aristotel (*Metafizica* A—E, *Analiticile prime*, *Topicele*, *Meteorologicele* dar şi autorul unor scrieri mai personale (*Despre Destin*, *Despre suflet* *Despre intelect*, aceasta din urmă, în cazul că-i aparţine): Preluînd noolo gia aristotelică, reinterpretează teza imortalităţii intelectului activ, căreia îi conferă semnificaţie în ordinea definirii genului uman. Dar, totodată, determină intelectul prin raportare la divin, pus în termen de gîndire care se gîndeşte pe sine însăşi. (Gh. Vl).

Al Farabi, Abu Nasr Mohammad ben Mohammad Abu Uzlag ..., latinizat Alpharabius (870—950), filosof de limbă arabă, deschis către o conciliere între platonism şi aristotelism din perspectivă neoplatonică şi religios-islamică. Divinitatea este întregul în forma unităţii, din care emană existenţa. Distinge între intelectul activ şi cel pasiv, pe care însă le subordonează intelectului dobîndit *(intellectus adeptus)* în stare să contemple, prin participare, formele. După S. Munk, cîştigarea condiţiei permanenţei de către intelect, cît se pune sub semnul intelectului dobîndit, ar fi inteligibilă prin raportarea la doctrina ulterioară averroistă a unităţii sufletelor (*op. cit.*, p. 347). Lucr. pr.: comentarii la Aristotel *(Fizica, Metafizica, Organon)*, *Despre ştiinţă*, *Acordul între doctrinele celor doi mari înţelepţi*: *Platon şi Aristotel*, *Cetatea ideală* ş.a. (Gh. Vl.).

Alkindi, Abu Iusuf ibn Ishak (800—897), filosof şi savant enciclopedist arab, iniţiator al orientării aristotelice în filosofia arabă. A subliniat necesitatea fundamentării filosofiei pe studiul matematicii şi al ştiinţelor naturale. (D.N.).

Ammonios, interlocutor în dialogul lui Plutarh, intitulat *De E apud Delphos*. (D.N.).

Ammonios din Alexandria (sec. V—VI), elev al lui Proclos şi dascăl, la rîndul său, al lui Simplicius, Olympiodoros. Neoplatonic, scrie comentarii aplicate la *Categorii*, la *Despre interpretare*, la *Analiticele prime*, (parţial), aristotelice, ca şi la *Isagoga* lui Porphyrios. Nu este sigur că redactarea îi aparţine, aceasta putînd fi a discipolilor. (Vd. C. Noica, tr. rom. a comentariilor la *Categorii* şi *Despre interpretare*, în Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel* şi Ammonius, Stephanus, *Comentarii la Tratatul Despre interpretare*, Editura Academiei, 1968, 1971, (Gh. Vl.).

Antonius Cronicarul, contemporan al lui Pico della Mirandola, unul din numeroşii cronicari renascentişti (D.N.).

Apollon, fiul lui Zeus şi al Latonei. Zeu al luminii şi al Soarelui, al muzicii şi poeziei, priceput în tămăduirea bolilor — trăsătură transmisă fiului său Asclepios. Fiind legat de Soare, cultul său a fost unul fundamental (D.N.).

Apollonios din Thyana, neopitagoric (sec. I e.n.) reputat, în epocă, mai cu seamă ca taumaturg decît filosof. Practică divinaţia şi magia şi trece drept deţinător al unor reţete de prevenire a furtunilor şi cutremurelor. Într-o *Viaţă a lui Apollonios* (sec. III), i se va fi confecţionat o „biografie" calchiată după aceea evanghelică a lui Hristos. (Gh. Vl.)

Aristotel, filosof grec originar din Stagira (de unde şi numele de *Stagiritul*); discipol al lui Platon. A fost unul din cei mai mari gînditori ai omenirii, creator al logicii. Şi-a întemeiat propria şcoală filosofică (peripatetică) numită Lyceul. A trăit între anii 383—322 î.e.n. Dintre operele sale: *Metafizica*, *Fizica*, *Despre suflet*, *Etica nicomahică* etc. Vd. *supra*, în note; *passim*. (D.N.).

Asclepios, la greci (Aesculap la romani); zeul sănătății și al medicinei, fiu al lui Apollon (care de asemenea era vindecător) și al nimfei Coronida. Centaurul Chiron l-a învățat arta medicală. A fost ucis de Zeus care nu-i îngăduia unui muritor atîta har. A fost zeificat după mortea fizică. Dintre numeroasele-i temple, cel din Epidaur este cel mai vestit. (D.N.).

Asclepios Ateneanul, comentator al operei lui Aristotel în secolul VI e.n. (D.N.).

Augustinus— Aurelius Augustinus (354-430), cel mai de seamă dintre Părinții latini ai bisericii. Concepția filosofico-teologică este de inspirație platonică și neoplatonică. Este unul din întemeietorii dogmaticii catolice. Reprezentativă este lucrarea sa *De civitate Dei. Confesiunile* sale constituie una din primele manifestări ale conștiinței europene. În acest sens este memorabilă afirmația sa ,,există în noi ceva mai adînc decît noi înșine" (D.N.).

Avempace (m. 1138, numele europenizat al lui Ibn Badja, medic și filosof arab născut la Saragosa la sfîrșitul secolului al XI-lea, a fost primul care a făcut cunoscută filosofia peripatetică în Andaluzia. (D.N.).

Avenzoar (Abu-Merwan Ibn Zohr), gînditor arab din sec. XII (D .N.)

Averroes (1126—1198), numele latinizat al lui Abu'l-Walid Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad ibn Roshd, filosof și medic cu prestigiu imens în lumea arabă și în cultura europeană medievală (averroismul latin) și renascentistă. Comentator al lui Aristotel și aristotelic în fundamentele filosofiei sale, el se individualizează prin interpretări și adăugiri care, de-altfel, aveau să fie condamnate ca heterodoxe, în 1277, printr-o hotărîre a arhiepiscopatului parizian. Pe scurt, averroismul se distinge prin următoarele: forma se află numai virtual în materia eternă. Primul motor, de aceea, este numai *extractor*, adică extrage și actualizează formele. Între primul motor și lume s-ar situa ,,inteligențele", sau sferele care mediază transmiterea mișcării; lumea este externă ca și cauza ei primă; sufletul intelectual nu este multiplu ci unic. Lucr. pr.: *Tahafāt el Tahāfāt (Distrugerea distrugerii), Kitāb falsafati'l ... (Examenul critic și soluția problemei acordului dintre legea religioasă și filosofie)* ș.a. (Gh. Vl).

Avicenna, numele latinizat al lui Abu Ali-al-Hosein Abd-Allah ibn Sina (980—1037), filosof și medic. Metafizica sa presupune diviziunea ființei în: ființa existentă prin sine, ființa existentă prin altul și creația divină în trepte sau emanații (inteligențe): prima este *nous*; a doua, sufletul motor al primului cer (sfera sferelor), iar a treia, corpul eteric. Din acestea rezultă cele zece inteligențe angelice (Karubîyun, angeli intellectuales) și cele ale sufletelor cerești (angeli caelestes). În fine, urmează tot emanatiat, sufletele omenești și lumea sensibilă (sublunară). Lucr. pr.: *Canonul medicinei, Cartea judecății imparțiale, ,,Povestiri mistice"*, comentarii la Aristotel. (Gh. Vl.).

Bachus, corespondentul roman al zeului Dionysos. Zeul vinului; de serbările date în cinstea sa este legată apariția dramaturgiei antice grecești. Era fiul lui Zeus și al nimfei Semele (D.N.).

Roger Bacon (n. între 1210-1214—m. 1294), ,,doctor mirabilis", filosof și cercetător al naturii, englez, precursor al metodei inductive și experimentale: ,,cel care dorește să se bucure ... de adevărurile privitoare la baza fenomenelor, trebuie să știe cum să se dăruiască experimentului" (*Opus majus*, VI, 1). (Gh. Vl.).

Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus (480—524); filosof roman, adept al filosofiei platoniciene; traducător în latină al unor opere din Aristotel şi a lucrării *Eisagoge* a lui Porphyrios. Cea mai cunoscută operă a sa, *De consolatione philosophiae*, este o meditaţie asupra binefacerilor cugetării filosofice în vremea cînd creştinismul se impunea tot mai mult peste filosofia păgînă. (D.N.).

Calipso, nimfă; fiica lui Okeanos şi a lui Thetys. L-a ademenit pe Ulise în timpul găzduirii, oferindu-i nemurirea în schimbul rămînerii eroului homeric pe insula ei. (D.N.).

Carondas, din unele scrieri (ale lui Apuleius, Plinius cel Bătrîn), rezultă că ar fi fost un mag *(Carmendas)* dintre aceia de la care nu a rămas nimic scris. (D.N.).

Cicero, Marcus Tullius (106—43 î.e.n.). Om de stat, unul din cei mai mari creatori ai antichităţii. Viziunea sa filosofică a fost eclectică. Epistolele sale, cîteva sute, dau o imagine complexă a societăţii romane de la sfîrşitul Republicii. Din operele sale: *Despre prietenie, Despre bătrîneţe, Despre republică, Despre orator* etc. (D.N.).

Cyrus, conducător persan care i-a eliberat pe evrei din captivitatea babiloniană. (D.N.).

Dactylos Evreul, personaj episodic amintit de filosoful italian. (D.N.).

Dama, fiica lui Pitagora conform unor surse; conform aceloraşi surse (greu de confirmat), el i-ar fi încredinţat filosoful scrierile înainte de moarte. Informaţia este discutabilă avînd în vedere că, după alte surse, Pitagora nu ar fi scris nimic. (D.N.).

Damigeron, sub acest nume de autor este cunoscut de fapt un tratat de magie despre diversele tipuri de pietre; secolul II e.n. (D.N.).

Dardanus. Plinius vorbeşte de magul Dardanus, părintele mistic al troienilor, cel care mai tîrziu va trece drept întemeietor al magiei şi al misterelor din Samotrake. (D.N.).

Damascius (n. între 480—490; m?), elev al neoplatonicului Ammonios din Alexandria, el însuşi neoplatonic, ultimul scolarh al neoplatonicilor din Atena. În deosebire de Proclos, dacă nu în opoziţie cu acesta, într-un *Comentariu la «Parmenide»* şi în *Probleme şi soluţii privitoare la primele principii*, prezumă că, întrucît este în absolut, prin aceasta, inteligibilul nu poate fi socotit ca în sine şi, în acelaşi timp, ca temei, căci ar urma să fie şi să nu fie în condiţia sa definitorie. Altfel spus, Unul ar fi şi n-ar fi absolutul. Cum însă el trebuie justificat ca absolut şi relativ, ar rămîne să punem Unul în termeni antitetici, deci, să-l determinăm prin ceea ce este, în sine şi prin negaţia sa, care-l exprimă. În acest fel Damascius ne apare ca neoplatonicul „cel mai modern" (Jean Trouillard, *Le néoplatonisme*, în *Histoire de la philosophie*, I, p. 931). (Gh. Vl.).

David, rege al Iudeei, aproximativ între 1000—961 î.e.n. Este protagonistul victorios al legendarei confruntări cu uriaşul Goliat. Tradiţia biblică îi atribuie paternitatea *Psalmilor*. (D.N.).

Dionisie Areopagitul, numit de unii Dionisie Misticul, ceea ce însă nu aduce nici o lămurire în plus în legătură cu viaţa sa despre care nu se ştie nimic; din această cauză este numit *Pseudo-Dionisie Areopagitul*. Nici perioada în care a trăit nu este cunoscută. Etienne Gilson aproximează între secolele III—V (eventual VI). Aşa-numitul *Corpus areopagitic (Despre ierarhia cerească, Despre numele divine*, dintre cele mai cunoscute) este socotit ca fundamental în teologia creştină (D.N.).

Duns Scot, John (?1266—1308), se individualizează în peisajul filosofic medieval prin identificarea principiului individuației în *haecceitas*. Vd. *supra*, nota 10 la *Raționamente*. Prin aceasta în „cearta universaliilor" se detașează atît de realismul thomist cît și de nominalism, promovînd un „realism concret", prin centrarea în ideea unității ființei individuale. Lucr. pr. *Opus oxoniense*. (Gh. Vl.).

Empedocle, din Agrigentum (492—430 e.n.). Poet și filosof grec. Se pare că a fost elev al lui Pitagora. S-a ocupat cu oratoria, medicina și magia despre care datele nu sînt clare. Pornind probabil de la aceasta, moartea sa a fost descrisă ca o apoteoză. Ne-au rămas de la el circa 500 versuri din două poeme filosofice: *Purificări*, *Despre natură*. (D.N.).

Enoch, în tradiția ebraică, tatăl lui Matusalem; i se atribuie scrierea unei *Apocalipse*, folosite intens pînă în secolul IX, cînd se pierde; în religia mahomedană, Enoch apare sub numele Idris. (D.N.).

Esculap, vezi Asclepios. (D.N.).

Eudoxos, autor grec antic care, după cum citim în *Naturalis Historia* a lui Plinius, a încercat o interpretare alegorică a *Odiseei*. (D.N.).

Evantes, neidentificat (D.N.).

Ezra (secolul V î.e.n.), cărturar și reformator evreu. Restaurator al iudaismului, după captivitatea babiloneană. (D.N.).

François de Meyronnes (mort după anul 1325), supranumit „doctor illuminatissimus", „magister acutus abstractionum". Sub influență scotistă (ca Duns Scotus aparține Ordinului franciscan), el se desparte, pe alocuri, de doctrina maestrului său. Dacă Duns Scotus atribuie divinității ființa în mod cviditativ, François de Meyronnes avea s-o socotească formal, distinctă. Divinitatea *(divinitas)* și entitatea *(entitas)* sînt „formalități" distincte întrucît prima o întemeiază pe a doua. Dar de unde deosebirea, și identitatea. Căci esența lui Dumnezeu, „luată în mod pur ca esență nu include direct existența". Nu rezultă de aici că Dumnezeu, ca termen prim, în metafizica lui François de Meyronnes, „nu este *ens per se*, ci doar că existența prin sine este o modalitate a esenței sale și nu esența luată ca atare" (Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-Âge*, p. 611; Vd. și Jean Jolivet, *La philosophie médiévale*, în *Histoire de la philosophie*, I, p. 1482 și urm.). Lucr. pr. *De univocatione entis*, *Tractatus primi principii complexi*, *De transcendentibus*, *De secundis intentionibus*. (Gh. Vl.).

Hermeias din Alexandria (a doua jumătate a sec. V), filosof neoplatonic, elevul lui Syrianus; contemporan cu Proclos. S-a păstrat de la el un comentariu la dialogul platonic *Phaidros*. (D.N.).

Hermes Trismegistul (Trismegistos, cel de trei ori foarte mare), numele grec al zeului egiptean Thoth. *Corpus hermeticum* (care i se atribuie, ca revelație), este o culegere de scrieri religioase și filosofice de redactare îndelungată (sec. II—III e.n.). Eclectice, în cele 17 tratate cîte alcătuiesc *Corpus*-ul, sînt recognoscibile cristalizări iudeo-egiptene, platonice și neoplatonice, pitagorice și neopitagorice, stoice sau gnostice și deci resemnificări religioase, filosofice, chiar științifice, totul însă pe fond ocultist (astrologic, alchimist, oracular) și inițiatic. În traducerea latină a lui Marsilio Ficino, *Corpus*-ul, cu deosebire tratatul *Poimandres*, avea să exercite o influență considerabilă asupra gîndirii renascentiste, de la Pico la Bruno. Panteismul și antropo-cosmismul, motive dominante în epocă, sînt și de sugestie hermetică, prin resemnificarea Trismegistului ca „triplă acțiune în timp" și deci „principiul însuși al devenirii" ca „su-

blimare a ființei". Dealtfel, etimologia cuvîntului egiptean cu semnificația de Hermes, Thoth sau Toout, ar avea ca origine în primul caz o rădăcină care însemna „a amesteca", „a atenua prin amestec"; în cel de-al doilea, „a aduna într-un tot, a totaliza" (Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, tr. rom., Editura Univers, 1977, p. 376). (Gh. Vl.).

Hermippos (probabil, la sfîrșitul secolului V î.e.n.), poet comic, autorul unor iambi în care parodiază aventurile lui Ulise, văzînd în ele o posibilă critică la adresa contemporanilor săi. (D.N.).

Hilarius (300—368), episcop de Poitiers, persecutat de împăratul Constantinus pe care l-a acuzat de arianism. Opere: *Libri duodecim de Trinitate, De synodis sive de fide Orientalium*. (D.N.).

Hostanes, sau Ostanes — dintr-o scrisoare atribuită lui Apuleius, rezultă că a fost un mag; dar, sub același nume sînt cunoscute și unele scrieri de magie. (D.N.).

Henric din Gand (m. 1307), filosof și teolog de orientare augustiniană și avicenniană (mai înainte, platonică). Similiplatonic, absolutizează esențele pe care le justifică în faptul de a fi în sine prin prezența lor în Dumnezeu. Anterioare ontologic, ele întemeiază ca modele, ființa esenței — *esse essentiae*. (Gh. Vl.).

Iacov, conform tradiției biblice, a fost unul din patriarhii care în urma confruntării cu un înger al lui Dumnezeu a primit numele de Israel (D.N.).

Iamblichos din Calcis, în Siria, (m. către 330), filosof neopitagoreic și neoplatonic, teosof, fascinat de teurgie, mitolog, poate, chiar istoric al religiilor în *Despre mistere*, eclectic, nu este lipsit de însemnătate în cultura epocii și, pentru noi, în vederea cunoașterii acesteia, el documentînd aplicat asupră-i. În modalitate neoplatonică, Iamblichos imaginează o „scară" a lumii cu principiul de construcție în ideea „degradării" ființei: există un zeu unic, imobil „în solitudinea unității sale, din care purcede monada născută din unul" *(monàs èk toú henás)*, principiul inteligibilelor și corporalitatea însăși *(De mysteriis, V)*. În comuniune cu întregul, sufletul ar fi în măsură să refacă drumul invers, în sus, printr-o contopire mistică în divinitate. Aceasta, printr-un ritual al „acțiunilor secrete", înțelese numai de către zei, care, în ordine diferite, sînt peste tot, pînă și în zonele inferioare: arhangheli *(arhángheloi)* care ar purta sufletele către divinitățile hipercosmice și îngeri *(ángheloi)* care le-ar dezlega de corporalitate. Demonii *(daimones)*, eroii *(heroes)* și stăpînitorii *(érhontes)*, în schimb, ar fi ai lumii sensibile și în ea. Vd. E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec (Grecii și iraționalul)*, tr. rom., Editura Meridiane, 1983, anexa II: *Teurgie*. (Gh. Vl.).

Ieremia (sec. VII—V î.e.n.), unul dintre profeții evrei, (D.N.).

Ieronim (345—420), numele său a rămas legat de *Vulgata*. A tradus din ebraică *Vechiul Testament*. Au rămas de la el o serie de *Epistole*, valoroase prin informațiile în legătură cu unele provincii romane și din punct de vedere literar. (D.N.).

Iesu Nave (Ioșua Navi) conform tradiției biblice, conducător al evreilor și succesor al lui Moise. (D.N.).

Inocențiu al VIII-lea, papă între anii 1484—1492. Vd. *supra*, nota 77, la *Despre demnitatea omului*. (D.N.).

Iov, în tradiția biblică i se atribuie cartea omonimă. (D.N.).

Isaac Narbonenso (Iṣhaq ben Solomon Israeli), filosof și cabalist din sec. XII. (Gh. Vl.).

Johannes Gramaticul, din Garlandia (1190—1260/70). Lexicograf, teoretician al muzicii și pedagog medieval, preocupat de relația dintre, Platon și Aristotel. (D.N.).

Lucilius (180—103 î.e.n.), poet satiric latin. A apărat cu consecvență cauza însănătoșirii moravurilor societății romane. Lucilius este cel care a stabilit regulile satirei în forma în care o cunoaștem astăzi, putînd fi, deci, considerat creatorul satirei ca specie literară .(D.N.).

Mahomed, întemeietorul religiei care-i poartă numele; a trăit între anii 571—623. Tradiția mahomedană susține că Mahomed ar fi transmis, celor ce știau să scrie, mesajele divine primite de la Allah, compunîndu-se astfel *Coranul.* (D.N.).

Maimonide (Moise ben Maimon, n. 1135 la Cordoba, m. 1204 la Cairo), filosof evreu „de un prestigiu excepțional" (M. Eliade, *Istoria credințelor* ..., III, p. 168). Supunîndu-se, deopotrivă, tradiției grecești (în particular aristotelismului) și celei biblice, este nemulțumit și de una și de cealaltă pentru a nu putea proba eternitatea lumii. Filosofia greacă „o afirmă fără a o demonstra", în timp ce textul biblic, deși sugerează „creația *ex nihilo* ca realitate", n-o afirmă. „Dezbaterea însă poate fi tranșată numai în virtutea unui criteriu exterior credinței biblice și filosofiei grecești; acest criteriu este suveranitatea lui Dumnezeu, transcendența sa în raport cu natura". De alt ordin decît „dinamismul natural", „dinamismul divin" este unul „transnatural", al creației *ex nihilo* (cf. André Neher, *La Philosophie juive médiévale,* în *Histoire de la philosophie,* 1969, t. I, p. 1031). Principala sa lucrare: *More Nebukhim — Călăuza rătăciților.* Vd. *Le Guide des Égarés,* ediția S. Munk, 1856—1866. (Gh. Vl.)

Mercurius, corespondentul latin al zeului Hermes într-o perioadă mai tîrzie. Inițial, la romani, el era zeul comerțului (în latină *merx,-cis* = = marfă). Avea un templu la Roma, iar serbările în cinstea sa aveau loc la data de 15 mai. Atenția acordată cultului său trebuie explicată și prin spiritul pragmatic al romanilor; de obicei, comercianții îi ofereau jumătate din jertfe înaintea plecării la drum și a doua jumătate abia la întoarcere, în funcție de rezultatele operației comerciale. (D.N.).

Moise, în tradiția ebraică și creștină, unul dintre primii legiuitori ai omenirii; cel care pe Muntele Sinai ar fi primit prin inspirație divină Tablele cu legi. (D.N.).

Olympiodoros (sec. VI e.n.), filosof din cadrul școlii din Alexandria, autor al unor comentarii la Platon *(Alcibiade)* și Aristotel *(Meteorologicele).* (D.N.).

Origene (185—254 e.n.) — scriitor creștin; discipol al filosofului neoplatonician Ammonios Saccas. Succesor al lui Clemens din Alexandria. A încercat să realizeze o sinteză între concepțiile neoplatonismului, ale misticismului elenistic și ale creștinismului. Excomunicat din biserică pentru abateri de la dogme. A scris comentarii la *Vechiul* și *Noul Testament, Contra Celsum, Despre principii,* ș.a. (D.N.).

Orfeu, real sau nu în ordinea existenței individuale, este un mit dintre cele mai fecunde. Cristalizat într-un timp îndelungat, începuturile i se fixează uneori mai înainte de Homer, oricum, iradiind într-un cult inițiatic, prin cele legate de Apollon și de Dionysos, în care va fi fost integrat ca și prin pitagorism (deopotrivă în dimensiune filosofică și religioasă), mitul străbate întreaga istorie greacă. Cele 87 de *Imnuri orfice,* de invenție tîrzie (sfîrșitul antichității), o atestă. (Gh. Vl.).

Oromazos, personaj legendar căruia i se atribuie crearea magiei, după unele surse. (D.N.).

Osiris, zeu egiptean al vegetaţiei. A fost socotit erou civilizator, protector al ordinei şi al disciplinei, fapt care i-a grăbit moartea. Cultul său, conform unor surse, ar fi fost instituit de soţia sa Isis. (D.N.).

Pallas, numele zeiţei Atena, tot la greci. (D.N.).

Pavel, (3—65 e.n.), unul din convertiţii la creştinism devenit apostol, conform tradiţiei, printr-o viziune pe calea Damascului. Cunoscut prin Epistolele sale. (D.N.).

Pherekydes din Syros (sec. VI e.n.), „teolog", iar nu „physiolog", după Aristotel, pentru a fi căutat să le redea „pe toate în chip mitic" (*Metaph.*, XIV, 4, 1091 b 8). Ar fi stabilit ca „principii": *zas* (simbol al văzduhului), *chtonia* (pămîntul) şi *Chronos* (timpul). (Gh. Vl.).

Philolaos din Crotona (n. ? 470—m. sf. sec. IV i.e.n.), filosof şi matematician grec, pitagorician, probabil, cu influenţă asupra platonismului tîrziu, din *Timaios*. — În *Despre Cosmos*, ar fi admis ca principii finitul şi indefinitul: „ordinea cosmică se alcătuieşte din acordul principiilor ce mărginesc şi al celor nemărginite" (fr. 1). (Gh. Vl.).

Phoebus, unul din numele lui Apollon (în greacă Phoibos — strălucitor). (D.N.).

Pitagora (580—500 î.e.n.), filosof şi matematician grec, originar din Samos. Pitagorismul pune la baza interpretării întregii realităţi numărul şi armonia. Lucrările sale nu s-au păstrat, ci, după unele surse, s-ar părea că nici nu ar fi scris nimic, ceea ce, de asemenea, nu se poate confirma pe deplin. (D.N.).

Platon (427—347 î.e.n.), unul dintre cei mai mari gînditori ai antichităţii şi omenirii, elev al lui Socrate. A întemeiat şcoala filosofică denumită *Academia* (387). Dialogurile sale, în număr de 28, sînt atît capodopere literare cît şi culmi ale gîndirii. Influenţa sa asupra gîndirii europene ulterioare a fost capitală. Vd. *supra*, în note; *passim*. (D.N.).

Plotin din Lycopolis (?205—270), filosof neoplatonic, cel care dă individualitate neoplatonismului (în *Enneade*). Vd. *supra*, notele 22—25 la *Raţionamente*. Traduse de Marsilio Ficino în latină, *Enneadele* aveau să capete un prestigiu imens în Renaştere. (Gh. Vl.).

Porphyrios din Tyr (232—303?), auditor al lui Plotin şi editorul *Enneadelor*. Neoplatonic, la confluenţa gîndirii greceşti şi a „misterelor" orientale (caldeene), urmează, în linii mari, plotinismul, dar îl dublează pe acesta, dacă nu îl aşează într-un context cu dominante oraculare şi teurgice. Opera: *Viaţa lui Pitagora*, *Viaţa lui Plotin*, *Despre abstinenţă*, *Despre statui*, *Peştera nimfelor*, *Introducerea (Eisagoge) la Categoriile lui Aristotel* ş.a. (Gh. Vl.).

Proclos din Xanthos, în Lycia (?412—485), neoplatonic, în şcoala ateniană, autor al cîtorva comentarii: la Platon (la dialogurile: *Alcibiade*, *Phaidon*, *Phaidros*, *Republica*, *Theaitetos*, *Cratylos*, *Parmenide*, *Timaios*), la *Elementele* lui Euclid, ca şi al unor scrieri în care îşi expune propria doctrină teologică şi filosofică *(Elemente de teologie, Teologia platonică, Despre providenţă şi destin)*. „Scara" lumii este fixată între *Unul-(hen)*, termen pentru fiinţa în sine şi materie (*hyle*), trecînd prin exis-

tență — viață, spirit, în prima parte, a „procesiunii" pozitive, și, prin sensitivitate (viața sensitivă) — natură și existență, în cea de-a doua, negativă. Între cele două serii, ar sta sufletul care este un întreg, fiind: existență sau substanță — viață sau putere și gîndire sau activitate. Vd. *supra*, notele 32, 36 la *Raționamente*. (Gh. Vl.).

Proteu, fiul lui Poseidon și al zeiței Thetys. Avea darul de a lua orice înfățișare. Era un bun cunoscător al viitorului, pe care îl dezvăluia însă numai dacă era constrîns. (D.N.).

Rafael, unul din cei patru arhangheli din scrierea apocrifă a lui Enoch, alături de Gabriel, Mihael și Uriel. (D.N.).

Seneca, Lucius Annaeus (4 î.e.n.—65 e.n.), filosof și prozator. După cum arată Pierre Grimal, Seneca a fost unul din reprezentanții conștiinței de imperiu. Opera sa cuprinde lucrări în domeniul științelor naturale *(Quaestiones Naturales)*, pamfletul anticlaudian *Apocolokyntosis*, *Epistulae ad Lucilium* și tragedii (*Medeea, Phedra, Agamemnon* etc. (D.N.)).

Simplicios din Cilicia (sec. VI), neoplatonic tîrziu, din școala lui Damascius, comentator foarte aplicat al citorva scrieri aristotelice: *Categorii, Despre suflet, Despre cer, Fizica*; inserează multe fragmente ale presocraticilor. (Gh. Vl.).

Sixtus al IV-lea, papă între anii 1471—1484 (D.N.).

Themistios (317— ?388), retor, autor al unor parafraze la *Analiticele secunde*, la *Despre suflet*, aristotelice, ușor neoplatonizante. (Gh. Vl.).

Teofrast din Eressos (?372—285), filosof, logician, cercetător al naturii, discipol al lui Aristotel. În *Metafizica (Despre îndoielile simple)*, se raportează cu circumspecție la finalismul aristotelic ca și la teoria cerului. (Gh. Vl.).

Thoma din Aquino, (1225—1274), filosof și teolog medieval de seamă. Discipol al lui Albertus Magnus. A contribuit imens la reactualizarea aristotelismului, pe care însă a încercat să-l pună în sinteză cu gîndirea creștină și sub supravegherea acesteia. Vd. *supra*, notele 5, 7, la *Raționamente*. Lucr. pr.: *Summa Theologica, Summa Contra Gentiles, De ente et essentia*. (D.N.).

Timaios din Locri, pitagoreu, contemporan cu Platon. Ar fi scris: *Mathematica, Despre natură*, despre *Viața lui Pitagora*. După o informație aristotelică, socotea „că Universul este născut, deoarece este perceptibil; iar perceptibilul presupune a fi născut, inteligibilul nenăscut" (Arist., fr. 26 Rose; *Filosofia greacă pînă la Platon*, II, 2, p. 241). Același, personaj în dialogul platonic omonim. (Gh. Vl.).

Timotei, discipol și urmaș al apostolului Pavel (sec. I e.n.). (D.N.)

Zalmoxis, sau Zamolxis, Zamolxe, personaj, zeu geto-dac, întemeietor al unei religii conform căreia, prin procedee oculte omul poate obține nemurirea. Herodot și Strabon afirmă că Zalmoxis ar fi trăit în timpul expediției lui Darius în ținuturile dacilor. După alte surse, Zalmoxis ar fi fost un sclav al lui Pitagora, care și-ar fi însușit într-o formă originală doctrina stăpînului său. După eliberarea sa din sclavie s-ar fi întors în ținuturile de baștină unde a propovăduit cele învățate, sub forma unei religii, ceea ce a atras zeificarea sa. (D.N.).

Zoroastru sau Zarathustra, reformator al religiei iraniene ; după unele surse, şi-ar fi început activitatea cu 258 de ani înaintea lui Alexandru cel Mare. Conform zoroastrismului, doar Binele poate salva sufletul omenesc (D.N.).

Zorubabel, conducător evreu în timpul căruia a fost refăcut Templul. (D.N.).

CUPRINS

G. Pico della Mirandola sau vocația universalității *(Studiu introductiv)* 5

Cuvîntul traducătorului 23

Raționamente sau 900 de teze propuse spre fi dezbătute în public, la Roma, în anul 1486, dar neacceptate 25

Notiță introductivă 26

Text 27

Note 100

Despre demnitatea omului 119

Notiță introductivă 120

Text 121

Note 149

Indice de nume, explicativ 160

Redactor: IDEL SEGALL
Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN

Coli tipar: 10,75 pag. Planșe alb-negru: 8
Bun de tipar: 23.04.1991.

IMPRIMERIA ARDEALUL
B-dul 22 Decembrie nr. 146
Municipiul Cluj-Napoca
România
Comanda nr. 461

ISBN 973-44-0014-2

Volumul cuprinde două opere, complementare, ale lui Giovanni Pico della Mirandola, pe care contemporanii săi îl considerau drept omul care „știe tot și încă ceva pe deasupra".

900 de teze și Despre demnitatea omului constituie monumente de mare prestigiu ale culturii Renașterii.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ

Lei 50